ACADEMICA

VALENTIN
MUREȘAN

COMENTARIU LA ETICA NICOMAHICĂ

HUMANITAS

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MUREȘAN, VALENTIN
Comentariu la Etica nicomahică / Valentin Mureșan. – Ed. a 2-a, rev. –
București: Humanitas, 2007
Bibliogr.
ISBN 978-973-50-1884-9

14(38) Aristoteles

© HUMANITAS, 2007, pentru prezenta versiune

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

CUPRINS

Cuvânt înainte 9

1. Aristotel și *Etica nicomahică* 15

1.1. Viața lui Aristotel 15
1.2. *Etica nicomahică* 17
1.3. În ce constă importanța lucrării 25
1.4. Natura acestui tip de cercetare (EN, I, 3-4) .. 28

2. Binele omului (I, 1-7; X, 9) 46

2.1. Binele omului 50
2.2. Argumentul funcției (I, 7) 56
2.3. Artă și cunoaștere practică (I, 1, 3) 75
2.4. Ierarhia artelor și activităților. Relația etică–politică (I, 1-2) 78

3. Virtutea etică (I, 13; II, 1-9; III, 1-5; X, 9) 92

3.1. Psihologia morală a lui Aristotel (I, 13) 94
3.2. Definiția virtuții etice — o abordare preliminară 102
3.3. Definiția virtuții etice: genul proxim (II, 5) .. 105
3.4. Definiția virtuții etice: diferența specifică (II, 6) 129
3.5. Voluntarul și involuntarul (III, 1, 5; V, 8, 9) 138
3.6. Educația morală 143

4. Un exemplu de virtute etică: curajul (III, 1-9) .. 151
4.1. Virtute etică și deliberare (III, 1-5) 152
4.2. Curajul (III, 6-9) 173

5. Un alt exemplu de virtute etică: dreptatea (V, 1-11) 187
5.1. Dreptatea generică (legalitatea) (V, 1) 188
5.2. Dreptatea particulară (V, 2) 194
5.3. Alte concepții despre dreptate 203

6. Virtuțile dianoetice (VI, 1-13) 210
6.1. Gândire practică și acțiune 212
6.2. Care sunt virtuțile dianoetice 216
6.3. Relația dintre *phronesis* (înțelepciunea practică) și *ethike arete* (virtutea etică) (VI, 12, 13) 229
6.4. O analogie contemporană 236

7. Stăpânirea și nestăpânirea de sine (VII, 1-10) .. 246
7.1. Alte dispoziții habituale diferite de virtutea etică (VII, 1) 246
7.2. Din nou despre metoda diaporematică (VII, 1, 2) 250
7.3. Aplicarea metodei diaporematice la *akrasia* 255

8. Plăcerea și bunurile exterioare (I, 8; VII, 11-14; VIII; IX; X, 1-5; *Ret.* I, 5) 262
8.1. Plăcerea (VII, 11-14; X, 1-5) 265
8.2. Bunurile exterioare (*Ret.* I, 5) 272
8.3. Prietenia (VIII; IX) 275
8.4. *Ce se spune* despre fericire și *ce se găsește în* fericire? 278

9. Fericirea (I, 4-10; X, 6-9) 292
9.1. Traducerea cuvântului *eudaimonia* 293
9.2. Metoda diaporematică aplicată la *eudaimonia* 295
9.3. Interpretările exclusivistă și inclusivistă ale *eudaimoniei* 300
9.4. Interpretarea ierarhică 312
9.5. Fericire și contemplare (1177a, 26; 1178b, 29) 326

În loc de concluzie: Ce fel de teorie etică ne-a lăsat Aristotel? 343

Anexa: Aristotel, *Etica nicomahică* I, 7 (traducere de Cristian Ducu) 367

Bibliografie 373
Index 401

CUVÂNT ÎNAINTE

Oferim cititorului prima tentativă românească de comentariu la una dintre lucrările de filozofie morală ce reprezintă temelia culturii europene: *Etica nicomahică* a lui Aristotel. În opinia majorității savanților, ea este cea mai importantă lucrare de etică a filozofului născut la Stagira și e considerată de unii contemporani drept „cel mai influent tratat de filozofie morală scris vreodată" (Terence Irwin). E o lucrare ce a dat substanță eticii medievale și a marcat începutul unui lung șir de opere, grupate în ceea ce astăzi se cheamă „etica virtuții" sau „etica neoaristotelică". S-a scris enorm în întreaga lume despre etica Stagiritului, după cum arată și bibliografia de la sfârșitul acestui volum. Surprinzător sau nu, acest segment al gândirii aristotelice a rămas aproape neexplorat în România.

Comentariul, privit în primul rând ca operă didactică, a fost specialitatea Evului Mediu. Dar marile culturi filozofice contemporane continuă această tradiție inițiată de Aspasius, șeful Școlii din Atena, la începutul secolului al II-lea din era creștină. Comentariul pe care-l ofer eu cititorului român nu este ceea ce dascălii medievali numeau *expositio litterae*, adică o reformulare pas cu pas a textului original pentru a-i lămuri sensul și a-i marca articulațiile[1], deși el e o urmărire atentă și relativ detaliată a textului aristotelic. Comen-

[1] Ca exemplu în acest sens, vezi St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Dumb Ox Books, Notre Dame, Indiana, 1964.

tariul meu e însă mai apropiat, ca spirit, de ceea ce tot medievalii numeau *questiones* (o suită de obiecții la text, de răspunsuri la obiecții, de obiecții la răspunsuri etc.): cu alte cuvinte, acest comentariu vrea să fie o lucrare care încearcă să redea și să discute firul gândului lui Aristotel, logica internă a lucrării, complexitățile conceptuale și tematice ale *Eticii nicomahice*, meandrele argumentării cuprinse în ea și, nu în ultimul rând, unitatea sa de compoziție. Originalitatea lui constă în abordarea acestei opere prin prisma rigorilor impuse de „metoda" pe care i-a hărăzit-o chiar autorul său, anume „dialectica", așa cum se găsește aceasta în *Topica*, înainte de toate. Ceea ce a rezultat din această încercare nu e așadar un comentariu ce mizează pe erudiția filologico-istorică[2] și urmărește să folosească opera lui Aristotel pentru a replonja în epoca în care ea a fost scrisă, ci unul mai degrabă *logic*, centrat pe explorarea liniilor de argumentare ce transcend conjuncturile istorice și în care figura ilustrului antic e proiectată peste secole sub forma unui contemporan, gata de conversație. Ofer acest interlocutor unic mai cu seamă studenților, dar și tuturor celor ce vor să se apropie de filozofia morală a lui Aristotel înarmați cu răbdare și cu multă, multă perseverență. Au trecut nenumărați ani de când Stagiritul însuși preda *Etica* în școala sa din Atena. Au trecut nenumărați ani de când, după câteva secole de uitare, în 1215, cardinalul Robert de Courson a organizat pentru prima oară, la Facultatea de Arte din Paris, în zilele de sărbătoare, un curs facultativ de etică, retransformând astfel *Etica nicomahică* într-un text școlar. Iar astăzi găsim aceeași lucrare nemuritoare, în traduceri care se succedă aproape an de an, hrănind spiritele tinerilor la universitățile din Paris, din Oxford, din Berlin ori din Madrid. Ceea ce sper eu aici, între altele, este să pot arăta că, la începutul mileniului III, această

[2] Ca exemplu în acest sens, vezi R.A. Gauthier, J.Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain, Paris, 1970.

mare carte a culturii occidentale mai poate fi o lectură filozofică plină de învățăminte și întru totul pasionantă.

Mi-am bazat interpretarea *Eticii nicomahice* pe mai multe traduceri ale ei și pe apelul punctual la textul grecesc, mijlocit de cunoscători ai limbii eline. Traducerile au fost, pe lângă cea în limba română semnată de dna Stella Petecel, cele în limba engleză ale lui Terence Irwin, David Ross, Roger Crisp și J. Thomson, ca și cele în franceză și italiană ale lui J. Tricot, respectiv Claudio Mazzarelli. Recunosc maniera neortodoxă de a alege acele variante de tălmăcire a textului care mi s-au părut mai pline de sens și mai compatibile, pe ansamblu, cu propria-mi interpretare. Nu preget să recomand cititorului folosirea unor traduceri alternative, chiar și în cazul în care are acces direct la textul original; căci traducerile realizate de cei mai profunzi cunoscători ai lui Aristotel sunt întotdeauna un sfetnic bun pentru cel ce încearcă să descifreze cu forțe proprii acest text clasic de o complexitate deseori descurajantă.

Comentariul subliniază în repetate rânduri o serie de dificultăți legate de traducere și sugerează cât de important e pentru o cultură să posede traduceri filozofice profesionist înfăptuite. Acesta e motivul pentru care adaug aici ceea ce presupun a fi câteva din regulile unei *bune traduceri filozofice*, deduse din îndelungatul efort de înțelegere a textului aristotelic și din experiența traducerii altor autori. O fac pentru că sunt convins că ele ar putea fi utile celor ce vor să se lanseze în aventura nebănuit de dificilă a traducerii unei lucrări de filozofie. Aceste considerații vor să fie totodată un avertisment atât pentru cei ce cred că spre a traduce un text filozofic clasic e suficientă cultura filozofică generală (obținută prin absolvirea unei facultăți de filozofie, de exemplu), cât și pentru aceia care consideră că a ști limba din care se traduce (greaca veche, în cazul nostru) e de ajuns spre a purcede la lucru. De fapt, lucrurile stau cu totul altfel: întâi de toate, trebuie *să înțelegi în detaliu* opera tradusă (și această înțelegere se obține, de regulă, după câțiva ani de studiu și

de efort hermeneutic); e necesar, mai apoi, să știi bine limba *română* (fiind întru totul familiarizat cu idiolectul tehnic al domeniului sau, dacă acesta nu există, fiind pregătit *să creezi în limba română jargonul filozofic al autorului tradus*); și, abia la urmă, e nevoie să știi suficient de bine limba *străină* din care traduci. Cu mai multe detalii, lucrurile ar putea fi descrise în felul următor:

i) Traducerea operei lui Aristotel (ca, de altfel, a operei oricărui alt filozof important) poate fi începută numai după o îndelungată familiarizare cu literatura de *comentariu* legată de opera tradusă; în mod ideal, a traduce *Etica nicomahică* e ceva ce urmează obligatoriu conceperii unui comentariu propriu la *Etica nicomahică*. Altfel, ratarea (totală sau parțială a) traducerii e lucru aproape sigur.

ii) Limba lui Aristotel e comprimată și eliptică; de aceea, sensul e deseori greu de determinat. O bună traducere presupune (în genere) *prioritatea descifrării sensului* și redarea lui într-un mod *cât mai clar* în limba română. Desigur, acolo unde suntem siguri de neclaritatea exprimării lui Aristotel, ea trebuie redată cu aceleași neajunsuri și în limba română (o traducere nu trebuie să îmbunătățească textul original). Problema e că nu putem ști decât rareori dacă neajunsurile, obscuritățile, contradicțiile textului original se datorează autorului însuși, unui editor ori copist ulterior, sau incapacității noastre de înțelegere; de aceea, o asemenea decizie e extrem de greu de luat.

iii) O exigență complementară (și adesea incompatibilă) este aceea a caracterului *literal* al traducerii: traducerea trebuie să fie cât mai bine pliată sintactic pe textul original. Totuși, această exigență e secundă, căci traducerea trebuie făcută în limba *română*, nu într-o necunoscută limbă „romelină". A vrea să redai într-o română forțată topica și eufonia limbii grecești vechi mi se pare mai degrabă o excentricitate, un exercițiu gratuit de virtuozitate lingvistică, decât o *traducere* propriu-zisă. Iar „uitarea" unor cuvinte ori propo-

ziții întregi din textul original de dragul „redării elegante" în limba română este absolut inacceptabilă.

iv) Așa-zisa „variere contextuală" a termenilor, în funcție de necesitățile stilistice, este neavenită în cazul termenilor tehnici esențiali, dar poate fi practicată cu măsură în cazul termenilor colocviali, deși nici în acest caz nu e recomandabilă. Nerespectarea acestei reguli duce la realizarea unor traduceri ce pot fi numite în cel mai bun caz „populare", dar care sunt inutilizabile pentru un studiu propriu-zis al lui Aristotel. Un comentariu cum este cel de față nu se poate baza pe asemenea traduceri. Aristotel prezintă avantajul de a fi un autor care oferă explicit variatele sensuri ale termenilor săi. Atunci când un termen A are sensurile B și C, e o eroare fatală a-l traduce în românește uneori cu B', alteori cu C', din rațiuni de stil sau de interpretare, căci în acest fel traducătorul *forțează* o anumită interpretare a textului (care nu e problema sa, ci exclusiv a comentatorului); traducătorul trebuie să fie cât mai *neutru* posibil cu privire la interpretare și, de aceea, trebuie să găsească în românește un termen A', corespunzător lui A, care să poată lua în limba română, în diferite contexte, sensurile B' și C', corespunzătoare lui B și C, rămânând *consecvent* în traducerea lui A cu A', indiferent de context. Numai respectarea unei asemenea reguli minimizează șansa unor erori fatale.*

Am adăugat în final o nouă traducere a capitolului 7 din cartea I a *Eticii nicomahice* realizată de doctorandul meu, Cristian Ducu. Ea arată cât de diferită poate fi traducerea textului aristotelic realizată de un filozof ce se ocupă de etica Stagiritului, față de cea a unui filolog clasicist îndrăgostit de Aristotel. Cristian Ducu, alături de doctoranda mea, Filotheia Bogoiu, merită mulțumirile mele și pentru rediscutarea, pe textul grecesc, a multor locuri problematice, precum și pentru observațiile critice pe care au avut bunăvoința să le

* Pentru a ușura lectura acestei cărți, am preferat să transliterez termenii greci fără menționarea accentelor respective.

facă în marginea comentariului. Datorez mulțumiri speciale unui grup de studenți doctoranzi care m-au forțat prin întrebările lor, prin criticile lor, prin sugestiile și nemulțumirile lor să revizuiesc, să dezvolt, să clarific și, finalmente, să îmbunătățesc părți semnificative ale comentariului ce urmează; mă tem că nu aș fi adus toate aceste ameliorări fără contribuția minților lor proaspete. Iată-le numele: Filotheia Bogoiu, Maria Cernat, Mihnea Dobre, Cristian Ducu, Andrei Găitănaru, Izabella Ghiță, Bogdan Popa, Bogdan Rusu și Viorel Zaicu. Colegului meu, dl lector dr. Marin Bălan, îi sunt recunoscător pentru încurajări, pentru sugestiile făcute pe parcurs și pentru sprijinul bibliografic acordat.

V. M.

1.

ARISTOTEL ȘI *ETICA NICOMAHICĂ*

Înainte de a trece la comentarea propriu-zisă a *Eticii nicomahice*, se cuvine să introducem cititorul în atmosferă. De aceea dedic acest prim capitol unor subiecte preliminare: mai întâi, o schiță biografică a lui Aristotel îl va familiariza pe cititor cu detaliile vieții unui geniu al culturii europene la fel de celebru precum Da Vinci, Shakespeare sau Einstein. Va urma o prezentare sinoptică a lucrării de care ne ocupăm, cu controversele privitoare la autenticitatea ei, la datare, la compoziție și la coerența liniei argumentative pe care o conține; consider că o asemenea privire din zborul păsării e o condiție inițială indispensabilă pentru o bună înțelegere a detaliilor. Am adăugat apoi câteva succinte considerații cu privire la importanța pentru noi, cei de azi, a studierii *Eticii* lui Aristotel și, în sfârșit, o serie de remarci, oarecum detaliate, despre tipul de cunoaștere conținut în *Etica nicomahică* și despre metoda folosită aici. Să începem, așadar, cu începutul: cine a fost autorul operei comentate în paginile acestei cărți?

1.1. Viața lui Aristotel (384–322 î.Cr.)

Aristotel s-a născut în anul 384 î.Cr. la Stagira, o mică localitate din Macedonia, stat tribal aflat în nordul teritoriilor grecești și care, pentru rafinații locuitori ai Atenei clasice, era mai degrabă un ținut semibarbar. După numele localității natale i se mai spune Stagiritul. Tatăl său, Nicomachos,

a fost medic la curtea regelui Macedoniei, Amyntas al III-lea, aflată la nu mulți kilometri mai spre vest, la Pella. La 17 ani, probabil și cu sprijin de la curtea regală, acest băiat de la țară a fost trimis să învețe în metropola culturii grecești, la Atena. Acolo s-a înscris pe bani la una din școlile celebre în epocă, situată puțin în afara zidurilor cetății, școala de „filozofie" a lui Platon, *Academia*. Nu era singura școală „superioară" din Atena, exista și bine-cunoscuta școală a lui Isocrate, orientată însă mai mult spre pregătirea pragmatică a tinerilor pentru cariera politică. Aristotel a rămas în Academie, ca elev, apoi ca tânăr „cercetător" și dascăl timp de 20 de ani, până la moartea maestrului, ajungând să fie considerat de Platon drept cel mai bun discipol al său. Printre colegii săi de școală se numără matematicienii și astronomii Theaithetos și Eudoxos. Probabil că a început să scrie încă din această perioadă — se spune că a scris chiar dialoguri, imitându-și maestrul; în orice caz, a scris multe opere bine finisate stilistic, destinate publicului din afara Academiei, scrieri care, din păcate, s-au pierdut.

După moartea lui Platon (347) conducerea Academiei a fost preluată de Speusipos, un nepot al acestuia. Poate că și din acest motiv, dar și pentru că noul rege al Macedoniei, Filip al II-lea, fiul lui Amyntas, amenința tot mai mult Atena cu o invazie armată, Aristotel, având 37 de ani și fiind un străin rezident într-o cetate dominată de o atmosferă tot mai ostilă celor de stirpe macedoneană, a găsit că e mai bine să se alăture unui grup de platoniști ce s-au retras la Assos, în Asia Mică (azi Turcia); apoi a locuit și în insula Lesbos, unde s-a ocupat mai ales cu cercetări de zoologie marină, predând cursuri particulare de retorică, poetică și teoria cerului. A locuit aici cinci sau șase ani. Probabil că nu era un nume necunoscut în acea vreme din moment ce a fost invitat „acasă", la curtea regelui Macedoniei, pentru a-i fi tutore fiului acestuia, viitorul rege Alexandru Macedon, care avea atunci 13 ani. Aceasta s-a întâmplat între anii 343 și 336. S-a căsătorit în acest răstimp cu Pythias, care a murit probabil în timpul nașterii și cu care a avut o fiică, botezată

tot Pythias. S-a recăsătorit apoi, sau numai a trăit cu Herpyllis, cu care a avut un fiu, Nicomachos.

În timp ce Aristotel se afla la curtea regatului macedonean de la Pella, regele Filip al Macedoniei a înaintat cu armatele sale înspre Atena (340–338) și a impus o ligă panelenă, condusă de macedoneni, în care cetățile grecești își pierdeau, spre surpriza și neplăcerea lor, independența anterioară (337). Însă în anul 336 regele a fost ucis în urma unui complot țesut la curte, poate chiar de către membrii familiei, iar Alexandru prelua sceptrul. Din anul 334 acesta începe faimoasa sa campanie împotriva perșilor. Tot în 334, la vârsta de 48 de ani, Aristotel coboară din nou la Atena, de data aceasta alături de puternicii zilei, ca protejat și prieten al lui Antipater, regentul numit de Alexandru. El fondează aici propria sa școală de filozofie, *Lykeion* (numele vine de la locul unde era plasată, anume grădina templului Apollon Lykeios), care va dura mai mult de un secol și în care el a ținut lecții timp de 13 ani. În cadrul acesteia, pe lângă cercetări filozofice și științifice, el a adunat mari colecții de documente. Școala lui Aristotel e imaginată de istorici ca semănând mai degrabă cu un centru actual de conferințe și de cercetare decât cu o universitate modernă. Cum membrii grupului aveau obiceiul să-și discute deseori problemele plimbându-se prin grădină (*peripatein* — a se plimba), li s-a mai spus „peripatetici".

În anul 323 Alexandru Macedon moare în Babilon și o confuză perioadă de lupte pentru putere avea să urmeze morții sale. La Atena, localnicii vor să scape de macedoneni, iar Aristotel, prietenul acestora, e acuzat de „impietate". Așa se face că e nevoit să se retragă în insula Eubea, la Chalcis, unde se îmbolnăvește și moare un an mai târziu, la 62 de ani.

1.2. *Etica nicomahică*

Opera lui Aristotel este neverosimilă atât prin dimensiunile, cât și prin geniul ei. Autorul său a ajuns să fie considerat de posteritate drept mintea cea mai vastă și mai ascuțită

a Antichității. Aceasta nu înseamnă, desigur, că nu a avut detractori, bucuroși să-l hulească și să-l considere un om „gol la minte", cum zicea, bunăoară, Theocritos din Chios. Ne e totuși greu să credem că era „gol la minte" un om în contul căruia Diogenes Laertios trecea 145 de titluri, domeniile acoperite fiind spectaculos de diverse: de la teologie la logică, fizică, teoria cerului, psihologie, botanică și zoologie, meteorologie, retorică, estetică, etică și politică, educație, legislație, muzică etc. Și toate acestea într-o vreme când asemenea discipline abia luau naștere. E greu să credem că era „gol la minte" omul pe umerii căruia s-au înălțat, până la urmă, nu numai filozofia, ci și știința occidentală așa cum le avem noi astăzi.

Se vorbește de două feluri de lucrări aristotelice: mai întâi, sunt lucrările *exoterice*, scrise pentru publicul larg și beneficiind, pare-se, de o largă circulație până în secolul I î.Cr. Apoi sunt lucrările *acroamatice*, scrise pentru avansați, pentru elevii din *Lykeion*. Doar ultimele s-au păstrat din păcate, după o aventuroasă istorie în care au stat ascunse în subsolurile unei case, s-au degradat la umezeală, au fost apoi refăcute, traduse, re-redactate și editate succesiv, așa încât nu se mai știe astăzi cu precizie cât din imperfecțiunile lor aparțin autorului și cât editorilor ori traducătorilor ulteriori. Ele au aparența unor lucrări neterminate, a unor caiete pentru uzul dascălului: stilul e în genere necizelat, unele fragmente se suprapun, unele teze sunt nefiresc de eliptice și însoțite de goluri în argumentare, în fine, incongruențele și contradicțiile nu sunt puține. *Etica nicomahică* face parte din această ultimă categorie de opere și de aceea unii o consideră, cu blândă ironie, „cea mai strălucită colecție de note de curs ce s-a scris vreodată" (A. MacIntyre). După unele surse, sulurile de papirus conținând aceste lucrări cu caracter didactic, aflate într-o stare destul de deteriorată, au fost achiziționate pe la anul 100 î.Cr. de un bibliofil, Apellicos din Teos, care le-a completat, probabil cu unele greșeli, și le-a multiplicat. În anul 86 î.Cr. romanii au cucerit Atena și au transportat asemenea manuscrise la Roma. Cele mai mul-

te au fost traduse în latină și au dobândit astfel o circulație europeană abia în secolul al XII-lea. Este și cazul *Eticii nicomahice* (EN).

Titlul acestei lucrări vine probabil de la numele fiului lui Aristotel, Nicomahos (la fel îl chema însă și pe tatăl său), care e fie editorul, fie cel căruia i-a fost dedicată lucrarea. Cicero era de părere că Nicomahos a fost chiar autorul lucrării, dar cel mai răspândit este primul punct de vedere. Trebuie însă precizat că Aristotel are trei etici: *Etica nicomahică*, *Etica eudemică* (după numele elevului său Eudemos) și *Etica mare* (*Magna Moralia*), care e un breviar de etică aristotelică de o paternitate foarte controversată (trebuie spus că paternitatea tuturor celor trei etici a fost, într-un fel sau altul, controversată). *Etica eudemică* (EE) aparține, probabil, unei etape din gândirea aristotelică în care Stagiritul era mai apropiat de Platon decât se dovedește a fi în EN. Datarea *Eticii eudemice* este însă incertă, existând atât susținători ai anteriorității cât și ai ulteriorității acesteia în raport cu *Etica nicomahică*. Există și suprapuneri între cele două lucrări (Cărțile V, VI și VII din EN sunt comune), ceea ce a dat naștere la speculații cu privire la felul în care au fost ele compuse și la autenticitatea lor. De exemplu, D. Ross e convins că EN e un „curs" din Lykeion editat de Nicomahos și compilat de el. Alții presupun că editarea operelor lui Aristotel, așa cum le-am moștenit noi, s-a făcut în secolul I î.Cr. de Andronicos din Rhodos. Oricum, nu există nici o dovadă că lucrările lui Aristotel, așa cum se află sub ochii noștri, sunt produsul său direct[3]. *Etica nicomahică* pare a aparține ultimei perioade de creație a lui Aristotel, perioada în care se afla la conducerea Lykeionului, adică după vârsta de 50 de ani[4].

---

[3] F. Sparshott, *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, University of Toronto Press, 1994, p.4.

[4] Pentru detalii privind edițiile originare, manuscrisele disponibile și vasta operă de comentariu, în majoritate pierdută, dedicată EN, vezi R. Gauthier, J. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain, Paris, 1970, vol. I.

Planul lucrării nu e neapărat simplu. În absența unui cuprins analitic la ediția românească cea mai recentă[5], redăm mai jos cuprinsul lucrării după D. Ross[6]:

1. *Cartea I: Binele omului*
   Subiectul cercetării (1-2).
   Natura științei (3)
   Ce este binele omului (4-12)
   Tipuri de virtute (13)
2. *Cartea II: Virtutea morală*
   Virtutea morală, cine o creează, în ce mediu și în ce manieră e ea manifestată (1-4)
   Definiția virtuții morale (5-7)
   Caracteristici ale extremei și ale mediei; corolare practice (8-9)
3. *Cartea III: Virtutea morală* (continuare).
   Aspectul intern al virtuții morale: condițiile responsabilității acționale (1-5).
   Curajul (6-9)
   Cumpătarea (10-12)
4. *Cartea IV: Virtutea morală* (continuare).
   Virtuți privitoare la bani (1-2)
   Virtuți în legătură cu onoarea (3-4)
   Virtuți legate de furie (5)
   Virtuți ale conviețuirii sociale (6-8)
   O cvasivirtute: rușinea (9).
5. *Cartea V: Virtutea morală* (continuare)
   Dreptatea: sfera sa și natura sa exterioară: în ce sens e ea o medie (1-7).
   Dreptatea: natura sa interioară privitoare la alegere (8-11)
6. *Cartea VI: Virtutea intelectuală*
   Introducere (1-2)

---

[5] Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura IRI, București, 1998 (trad. Stella Petecel, ediția a II-a). Cealaltă traducere în limba română aparține lui T. Brăileanu, Casa Școalelor, București, 1944.

[6] Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, 1925 (1990) (trad. D. Ross).

Virtuțile intelectuale superioare (3-8)
Virtuțile intelectuale minore privitoare la conduită (9-11)
Legătura dintre înțelepciunea filozofică și înțelepciunea practică (12-13)

7. *Cartea VII: Stăpânirea și nestăpânirea de sine; Plăcerea.*
Stăpânirea și nestăpânirea de sine (1-10)
Plăcerea (11-14)
8. *Cartea VIII: Prietenia*
Tipuri de prietenie (1-6)
Reciprocitatea în prietenie (7-8)
Relația dintre reciprocitatea în prietenie și reciprocitatea în alte forme de conviețuire (9-12).
Cazuistica prieteniei (13-14)
9. *Cartea IX: Prietenia* (continuare)
Conflictul în prietenie (1-3)
Natura internă a prieteniei (4-8)
Nevoia de prietenie (9-12)
10. *Cartea X: Plăcerea. Fericirea.*
Plăcerea (1-5)
Fericirea (6-9)

Primele patru cărți formează o succesiune firească. Cărțile V-VII aparțin atât *Eticii nicomahice* cât și *Eticii eudemice*. Se crede că, dacă cele două lucrări au reprezentat două cursuri diferite, ținute la momente diferite, această parte a rămas neschimbată. Unii și-au manifestat bănuiala că cele trei cărți s-au pierdut din una dintre lucrări și au fost preluate din cealaltă de către editori, spre a asigura coerența operei. Nimic nu e însă sigur. După unii comentatori, cărțile VIII și IX nu formează o parte tipică a unui tratat de etică și au o apariție nefirească în economia lucrării, ele aparținând, poate, inițial, unui tratat separat despre prietenie. Observația aceasta mi se pare ușor de respins dacă ne amintim că pentru Aristotel fericirea umană (care e tema-pivot a EN) nu poate fi obținută fără ceea ce el numește „bunuri exterioare", între care se numără *prietenii*, alături de o naștere bună, bani, bo-

găţii, copii buni şi mulţi, onoare şi faimă. Cartea X, despre fericire (*eudaimonia*), formează o bună încheiere a lucrării, deşi e neclar de ce capitolele 1-5 sunt o reluare a discuţiei despre plăcere din cartea VII. Să se datoreze această incongruenţă faptului că ele au aparţinut iniţial unor cursuri diferite? Oricum ar sta lucrurile, este clar că lucrarea analizată aici nu are aspectul unui tratat sistematic modern şi, oricât ar părea de supărător, nici nu putem spune precis *de ce*.

Compoziţia lucrării este nu mai puţin inegală, unele gânduri fiind expuse neclar, altele fiind doar schiţate, ca şi cum s-ar face trimiteri la explicaţii şi adăugiri orale, alteori aceeaşi idee e repetată pentru a fi reţinută mai bine sau pur şi simplu pentru că aparţine unor redactări succesive. Un comentator răutăcios a comparat conţinutul lucrării cu un „coş de hârtii". Au fost încercate mai multe explicaţii ale acestei situaţii curioase. Unii au presupus că textul de bază, îmbunătăţit din când în când de autor, a acumulat variante, nefiind niciodată finisat într-o formă definitivă. Alţii bănuiesc că editorul (Nicomahos) a adunat diferite texte rămase de la Aristotel şi le-a alăturat într-o ordine aproximativă, având grijă să nu lase nimic pe dinafară chiar dacă nu se potrivea perfect cu restul. S-a sugerat că împărţirea pe cărţi a fost dată de lungimea unui sul de papirus, ceea ce ar explica incompletitudinea unor capitole şi reluările unor teme în cărţi diferite. Poate câte ceva din amândouă aceste lucruri s-a întâmplat în realitate. Totuşi, în ciuda imperfecţiunilor inexplicabile, *Etica nicomahică* e considerată formularea cea mai autorizată a gândirii morale aristotelice şi e studiată ca atare în toate universităţile lumii[7]. Ea este una dintre operele clasice cel mai frecvent invocate în cercetările contemporane de filozofie morală şi reprezintă de aceea o lectură obligatorie pentru cei ce se ocupă astăzi de problemele eticii.

---

[7] Există şi un punct de vedere minoritar — susţinut de A. Kenny, de exemplu — după care *Etica eudemică* este singura versiune autentică a eticii aristotelice (A. Kenny, *The Aristotelian Ethics*, Oxford, 1978).

Pentru cei nerăbdători să afle care e conținutul acestei celebre cărți, ca și pentru a facilita o înțelegere preliminară a sensului global al demersului aristotelic, voi face aici un rezumat aproximativ al lucrării sub formă de întrebări și răspunsuri. El nu pretinde acurateţe hermeneutică, ci doar meritul de a sugera linia generală a argumentării și, poate, ideea că structura argumentativă a *Eticii nicomahice* nu e chiar atât de haotică precum s-a spus uneori.

Teza inițială: Întrebarea fundamentală a eticii, ca parte a politicii, este: Cum s-ar cuveni să trăiască o persoană bună și cum ar trebui organizată societatea pentru a permite oamenilor o viață înfloritoare sau fericită?

Pentru a răspunde la această „întrebare socratică", Aristotel își ancorează etica în metafizică. Din punct de vedere metafizic, fiecare lucru — deci și fiecare artă ori activitate — e caracterizat printr-un „bine" propriu, i.e. printr-un *scop* definitoriu pe care doar acel lucru îl poate servi. Și omul are un asemenea „bine" sau scop esențial, legat de existența unei funcții (*ergon*) caracteristice omului (I,1). Să ne imaginăm acum un șir de întrebări și de posibile răspunsuri aristotelice, plecând de la ideea că omul are un „bine":

1. Care este „binele omului"? (I, 4).
   – Binele omului este fericirea (*eudaimonia*).
2. Ce este fericirea? (I, 5).
   – Fericirea este un anume mod de viață (I, 7).
3. Ce înseamnă viață? (IX, 9).
   – Viața pentru om înseamnă ansamblul activităților sufletului (activități de simțire și gândire) care se exteriorizează în acțiuni. Dar specifică omului e viața *rațională*.
4. Și ce înseamnă viața *fericită*?
   – Înseamnă o viață în care activitățile sufletului sunt conforme cu perfecțiunile sufletului sau cu „virtutea" (*arete*) (I, 7).
5. Conforme cu o anume virtute sau cu mai multe?
   – Conforme cu virtutea cea mai înaltă, cu intelectul intuitiv (*nous*), dar și cu virtuțile etice (I, 10).

6. Dar ce e virtutea (etică)? (I, 13; II).
   – E o dispoziție (stare) a caracterului (adică a părții apetitive a sufletului) ce e capabilă de alegerea măsurii juste (mediei) în ce privește manifestarea afectelor noastre care se exteriorizează sub formă de acțiuni.
7. Dar oare toate afectele și acțiunile sunt virtuoase/vicioase sau numai unele?
   – Numai cele voluntare (III, 1).
8. Dar oare toate acțiunile voluntare sunt virtuoase/vicioase sau numai unele?
   – Nu toate, ci numai cele ce presupun *alegerea deliberată* (III, 2).
9. Ce e alegerea deliberată (*prohairesis*)? (III, 2-5).
   – Alegerea deliberată este dorința deliberată a unor lucruri sau acțiuni ce stau în puterea noastră.
10. Virtutea etică e o formă de „alegere deliberată"?
    – Nu, dar acțiunea virtuoasă *presupune* alegerea deliberată, i.e. o cooperare între dorința rațională (*boulesis*) ce determină scopul (1145a) și înțelepciunea practică (*phronesis*) ce determină mijloacele pentru a atinge scopul.
11. Ce este *phronesis*, tot o virtute?
    – E o virtute, dar una intelectuală, dianoetică, alături de artă (*techne*), știință (*episteme*), înțelepciune speculativă (*sophia*) și intelect intuitiv (*nous*) (VI).
12. Ce este o virtute dianoetică? (VI)
    – E o dispoziție a părții pur raționale a sufletului ce vizează (nu media, ci) adevărul (VI, 2).
13. Există vreo legătură între cele două categorii de virtuți? (VI, 12-13)
    – Da, virtutea etică *presupune în mod necesar* înțelepciunea practică (și reciproc) (1144b, 31-33). Viața *fericită* presupune exercitarea *tuturor* acestor virtuți, etice și dianoetice.
14. De ce abordează Aristotel tema *plăcerii*? (VII, 11-14; X, 1-5).

- Pentru că: (a) plăcerea e legată de virtutea etică (e obiect al ei; acțiunile morale sunt însoțite de plăcere/durere; scopurile sunt plăcute/neplăcute); (b) plăcerea e legată și de fericire (căci fiecărei activități îi corespunde o plăcere; există o ierarhie a activităților și, deci, a plăcerilor; prin urmare, există o plăcere supremă, cea resimțită de omul virtuos [fericit], ce corespunde activității celei mai înalte: contemplarea).

15. De ce abordează Aristotel tema *prieteniei*? (VIII; IX).
    - Pentru că și prietenia e o virtute etică (sau ceva foarte asemănător ei — 1155a). În plus, fericirea *presupune* prietenii ca o condiție exterioară a ei (1169b, 23).
16. Ce este, în sfârșit, fericirea? (X, 6-9).
    - Fericirea (*eudaimonia*) este activitatea (sau ansamblul de activități) ce tinde să fie conformă cu virtutea cea mai înaltă (*nous* sau *sophia*?), dar presupune și celelalte virtuți (etice), inclusiv unele „bunuri exterioare", fiind însoțită și potențată de plăcerile cele mai înalte — și toate acestea de-a lungul *întregii* vieți. Așa s-ar cuveni să trăim!

După cum se vede, firul argumentului aristotelic e amplu, complex, dar în același timp destul de clar și coerent logic, în ciuda unor eventuale imperfecțiuni de formă ale textului, provenite dintr-o istorie a sa de nimeni elucidată încă.

1.3. În ce constă importanța lucrării

Iubitorul de filozofie din ziua de azi ar trebui să se simtă îndemnat să studieze *Etica nicomahică* din cel puțin două motive. În primul rând, ea este o operă clasică a culturii europene de o unanim recunoscută importanță *istorică*, fiind ilustrativă pentru modalitatea tipică Antichității clasice de a practica filozofia morală sub forma „eticii virtuții", o mo-

dalitate al cărei impact istoric ajunge în contemporaneitate[8]. În al doilea rând, *Etica nicomahică* e încă o operă *vie*, fiind asiduu studiată în universitățile lumii nu numai la cursurile de istorie a filozofiei grecești, ci și ca lucrare din care studenții pot încă învăța ce înseamnă să faci *analiza filozofică* a unor concepte-cheie, cum sunt cele de „fericire", „virtute", „acțiune voluntară", „plăcere", „bine" etc. Cu alte cuvinte, oricât ar părea de paradoxal, după mai bine de două mii de ani, etica se mai poate învăța *cu Aristotel*[9].

Lucrul acesta nu e de mirare atâta vreme cât se recunoaște că *Etica nicomahică* a fost lucrarea care a creat conceptul occidental de filozofie morală. Căci la Platon filozofia morală nu era încă separată disciplinar de metafizică și, în ciuda faptului că dialogurile sale conțin o mare cantitate de filozofie morală (discuția unor virtuți, a binelui etc.), el nu a avut încă un *nume propriu* pentru acest câmp de cercetare inedit, aflat în proces de constituire. Cuvântul nostru „morală" vine de la latinescul „moralis" sau „mores" care reprezintă traducerea aproximativă a grecescului „ethos", căci se referă mai ales la obiceiurile sociale. „Ethos" înseamnă „caracter", „fel de a fi" al omului[10]. Or, Aristotel a fost primul care a numit cercetările asupra vieții bune cu numele generic de cercetări „etice" (*Topica*, 105b, 20-25), adică *cercetări*

---

[8] Vezi R. Crisp, *Etica virtuții*, în A. Montefiore, V. Mureșan (ed.), *Filosofia morală britanică*, Editura Alternative, București, 1998.

[9] Vezi interviul cu John Lucas, în V. Mureșan (ed.), *Între Wittgenstein și Heidegger*, Editura Alternative, București, 1998. Sugestiv în acest sens e și titlul comentariului la *Etica nicomahică* semnat de S. Broadie: *Ethics with Aristotle*.

[10] „Caracter (*ēthos*), așa cum o sugerează și cuvântul, provine de la obicei (*ethos*); și ceva e intrat în obicei atunci când e capabil până la urmă să acționeze într-un anume fel ca rezultat al unei dirijări care nu e înnăscută, fiind modificat în mod repetat în acel fel — ceva ce nu întâlnim printre lucrurile inanimate. (O piatră, chiar dacă o arunci în sus de zece mii de ori, nu va face asta de la sine, ci numai dacă e constrânsă.) Să definim așadar caracterul ca o calitate a părții sufletului care nu e rațională, dar e capabilă să asculte de rațiune în acord cu un principiu prescriptiv" (*EE*, 1220b,1-6).

privind caracterul. El privea așadar caracterul omului ca fiind central în discutarea problematicii morale, căci pleca de la presupunerea plauzibilă conform căreia după cum *ești*, așa și *trăiești*. Și tocmai tema *vieții* morale constituie pentru Stagirit subiectul central al unei cercetări „etice". Chiar și eticienii contemporani care nu împărtășesc acest punct de vedere recunosc faptul că datorează mult analizelor lui Aristotel asupra vieții morale, majoritatea încercând de altfel, între timp, să-l anexeze propriilor lor doctrine.

În fine, voi sugera, în încheierea comentariului meu, în ce sens studierea eticii aristotelice poate fi interesantă pentru cei ce consideră că dezbaterea publică din România de azi ignoră câteva teme fundamentale: dacă statul trebuie să se ocupe de formarea caracterelor sau dacă această sarcină trebuie să revină exclusiv familiei; dacă valorile (virtuțile) promovate astăzi de „noua cultură" a capitalismului românesc incipient reprezintă *adevăratele* valori ale civilizației europene sau dacă ele nu sunt decât o reluare a unor erori istorice pe care, în mod normal, nu ar mai trebui să le repetăm; dacă școala publică are ca menire numai transmiterea de cunoștințe și formarea „virtuților intelectuale" ale tinerilor sau ea trebuie să urmărească și formarea deprinderilor morale (virtuților morale) prin exerciții adecvate, diferite de studiul teoretic propriu-zis. Toate aceste dileme ale opiniei publice instruite sunt discutate de Aristotel, pentru cazul Atenei clasice, în *Etica* și în *Politica*. Lectura *Eticii nicomahice* mi se pare de aceea o neașteptată provocare la adresa unora dintre habitudinile noastre politice și pedagogice cel mai adânc înrădăcinate.

Pe plan istoric, filozofia morală aristotelică a influențat decisiv gândirea creștină din Evul Mediu târziu (Toma din Aquino), dar și pe gânditorii moderni, cum e Hume, de pildă, sau Mill, care-l considera pe Stagirit un precursor al utilitarismului. Abia Kant a marcat o ruptură hotărâtă cu tradiția aristotelică și a inițiat un nou punct de plecare în etică, în care conceptul central este cel de „datorie" sau „lege morală" universală. Azi, disputa teoretică se dă în principal

între trei tradiții etice majore: etica neoaristotelică („etica virtuții"), etica de tip kantian (etica deontologistă) și etica utilitaristă (sau consecinționistă). După o perioadă de relativ declin, tradiția aristotelică în etică redevine astăzi tot mai influentă[11].

1.4. Natura acestui tip de cercetare (EN, I, 3-4)

După cele câteva secole ale erei moderne dominate de o etică centrată pe legea morală (și pe întrebări fundamentale de tipul „Ce acțiuni sunt moralmente corecte?" sau „Ce datorii avem?"), există autori contemporani (cum sunt, de pildă, G.E.M. Anscombe sau Bernard Williams) care propun o reîntoarcere a eticii la întrebarea fundamentală pe care i-au fixat-o anticii: „Cum s-ar cuveni să ne ducem viața?" „Ce înseamnă *să trăiești bine* în sensul cel mai înalt al cuvântului?" Cu alte cuvinte: „Ce înseamnă să trăiești *fericit*?" Aceasta era una din întrebările importante cu care se confruntau filozofii din Academia lui Platon. Aceasta e și întrebarea centrală a eticii lui Aristotel.

Evident, acești maeștri fondatori ai filozofiei nu-și puneau întrebarea în sensul ei popular, ci într-unul *tehnic*, însoțind-o de chestiunea metodologică adiacentă dacă în acest domeniu al subtilelor, instabilelor și chiar pasionalelor relații umane se poate ajunge vreodată la *concluzii raționale*. Părerile erau în general sceptice. Xenofon, de exemplu, credea că răspunsul la întrebarea „Ce este cel mai bine să fac?" poate fi dat, dar nu de către om (căci viitorul e impredictibil), ci numai de către zeu; de aceea singurul mijloc de a ajunge la el e oracolul și inspirația magilor. O asemenea problemă nu intră așadar în competența filozofilor și a rațiunii umane. Un alt punct de vedere (al sofiștilor, de pildă al lui Thrasymachos) era acela că scopurile ultime în viață nu sunt

[11] Vezi R. Crisp, M. Slote (eds), *Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1997.

o chestiune de rațiune, de subordonare a unor cazuri particulare la legi generale, ci una impusă de constituția noastră fizică, de *natura* noastră, o natură dominată de pasiuni și de plăcerile pe care le urmărim în mod cotidian. În această sferă totul e fluid și dependent de contextul particular de dorința de a te simți bine; răspunsurile general valabile sunt excluse; relativismul valorii morale e inevitabil.

Platon și Aristotel nu au susținut un asemenea scepticism. Scopul lui Platon cu teoria sa a Ideilor a fost tocmai constituirea unei „științe" (*episteme*) a problematicii morale care să poată oferi și în acest domeniu adevăruri certe despre natura treburilor umane. „Platon ne prezintă cunoașterea morală ca o subspecie de cunoaștere demonstrabilă sau «geometrică» și sfârșește prin a trata etica (în cuvintele lui Spinoza) ca o știință teoretică *modo geometrico demonstrata*"[12]. Aristotel era ceva mai precaut: el nu credea că am putea obține în acest caz adevăruri certe, precum în teoria cerului sau în matematică, dar credea că se pot obține *adevăruri argumentabile*, adevăruri având *temeiuri raționale* și, deci, o înaltă probabilitate. Aici putem obține mai mult decât simple generalizări inductive din experiență — cum sunt regulile ce definesc *know how*-ul meșteșugarilor sau regulile de conduită cotidiană ale politicienilor. Ambiția școlii lui Platon a fost să arate că aplicarea sistematică a gândirii raționale, anume o gândire bine instrumentată metodologic, la problemele practice merită să fie privită cu seriozitate și că numai ea ne poate ridica dincolo de scepticismul și de inconsecvențele gândirii populare în ce privește treburile vieții. Ea se opunea astfel orientării pragmatice a școlii lui Isocrate, o școală de retori, care susținea principial că rezolvarea problemelor practice e menită să rămână pentru totdeauna o chestiune de meșteșug (*techne*). Evident, Aristotel se plasează pe linia de gândire a Academiei platonice[13].

---

[12] A.R. Jonsen, S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry*, University of California Press, 1988, p. 62.

[13] Pentru problemele metodei la antici, și în particular la Aristotel, vezi J. Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Clarendon, 1998.

Ce susținea, mai exact, Aristotel? Dacă Platon spunea că filozofia e căutarea *adevărului*, Aristotel adaugă că există trei feluri de cunoaștere a adevărului sub forma *propozițiilor de tip predicativ* („S este P"), adică sub forma a ceea ce el numește cunoaștere „dianoetică" (i.e. cunoașterea discursiv-rațională, formulată în judecăți afirmative sau negative și diferită de cunoașterea dată de „senzație" sau de aceea a „imaginației", care nu conțin afirmații sau negații și, deci, nici adevăr sau fals). Despre ce e vorba, mai precis, sub numele de cunoaștere dianoetică?

E vorba, în primul rând, de *cunoașterea poietică* (expresia vine de la verbul *poiein* — a face, a făuri) sau creatoare de ceva *exterior* agentului, creatoare a unui produs, cum e de pildă cunoașterea posedată de făuritorul de corăbii (ce produce corabia), de arhitect, de cântăreț, de făuritorul de poezii etc. Ceea ce numim astăzi arte frumoase (literatura, pictura, muzica etc.) intră în această categorie, alături de inginerie, arhitectură, agricultură, cosmetică, retorică etc.

În al doilea rând, e vorba de *cunoașterea practică* (de la *prattein* — a acționa), cunoașterea având ca obiect acțiunea (*praxis*); e cunoașterea specifică politicianului care vrea să știe cum să acționeze bine în viața publică, ce să facă pentru a asigura bunăstarea în viața cetății[14]; includem tot aici cunoașterea presupusă de afacerile economice, o cunoaștere despre cum se asigură bogăția obștei, capabilă fiind să ne explice succesul celor bogați. Ea nu e o cunoaștere științifică bazată pe principii universale, ci mai degrabă o înțelegere practică utilă pentru evaluarea unor cazuri tipice în contextele lor particulare și variabile.

În fine, în al treilea rând, e *cunoașterea theoretică* (de la *theorein* — a contempla, a cunoaște), un efort de pătrundere prin rațiune în tainele lumii naturale și supranaturale, în zona a

[14] Sensul „științei politicii" la Aristotel nu e cel contemporan, de studiu teoretic al funcționării și interacțiunii instituțiilor politice, ci acela de cunoaștere practică a felului în care trebuie organizată cel mai bine viața comunității, de la dimensiunea ei instituțional-legală până la cea educațională, spre a asigura fericirea membrilor săi.

ceea ce e etern și necesar, o cunoaștere urmărind să explice cauzal cele mai adânci temeiuri ale existenței, fără a fi interesată câtuși de puțin de utilitatea ei practică (e.g. matematica, astronomia matematică, metafizica sau teologia, dar și fizica, sau măcar o parte a ei).

Unde se situează în acest tablou *etica*? „Etic" e un cuvânt ce traduce termenul grecesc *ēthikos*, adjectivul lui *ēthos*, „caracter". „Etica" este o disciplină filozofică înțeleasă ca *acea parte a științei politice care studiază caracterul, având ca temă centrală fericirea*. Etica aristotelică este așadar o cunoaștere despre „cunoașterea practică". Atunci când Aristotel încheie *Etica nicomahică* cu cuvintele: „Să ne începem deci expunerea...", el sugerează că în continuare urmează ceva, anume partea a doua a expunerii: or, aceasta este chiar *Politica*, o scriere publicată, prin tradiție, separat. E vorba despre o lucrare cu privire la „guvernare în general", la problemele legislației, instituțiilor, economiei și educației. Dar numai punerea împreună a celor două părți poate „duce la desăvârșire, în măsura posibilă, filozofia ce se ocupă de treburile specific umane" (1181b, 15). Etica aristotelică e așadar *prima parte* a *Politicii* aristotelice. Și merită să reținem că Aristotel își numește cercetarea pe ansamblu „știință politică", nu „etică" (*Ret.* 1356a, 26-27). Etica este, cum spuneam, o specie de *cunoaștere practică* (I, 3) superioară celei poietice (atâta vreme cât cunoașterea poietică se ocupă cu scopuri relative, i.e. care sunt mijloace pentru alte scopuri, pe când cunoașterea practică se ocupă cu scopuri absolute, adică instinseci, cum e fericirea umană — 1139a, 35b); dar ea e totodată inferioară cunoașterii theoretice (1141a, 21), căci aceasta din urmă vizează cunoașterea sigură a ceea ce e necesar în lucruri, nu doar contingent.

Prin ce se caracterizează cunoașterea etică? Răspunsul lui Aristotel din *Etica nicomahică* poate fi reconstituit după fragmente din cărțile I, 3, 4, 7 și VI, 3, 5. E vorba, mai întâi, de o cunoaștere al cărei obiect nu e necesarul, ci contingentul, căci acțiunile sunt contingente (1140b, 28). Prin contrast, „știința" (*episteme*) este cea care are ca obiect lucrurile ce „nu pot fi altfel decât sunt", cu alte cuvinte lucrurile „necesare",

aceleași întotdeauna în timp, eterne[15]. E vorba de obiectele ce țin de sfera supralunară, deci de mișcările mecanice necesare și constante ale eterului și de primul motor divin; ele formează obiectul unor științe care — în forma lor ideală — au ca „principii" sau „puncte de plecare" propoziții necesar-adevărate și universale din care se pot deduce prin *demonstrație silogistică* toate celelalte adevăruri derivate ale respectivei științe (e.g. metafizica, matematica, astronomia matematică)[16]. Dimpotrivă, obiectul cunoașterii practice e *acțiunea contingentă* (i.e. care poate avea loc sau nu, poate

---

[15] „Obiectul științei există în mod necesar și este deci etern; căci tot ce există în mod absolut (*haplos*) necesar este etern, iar realitățile eterne sunt nenăscute și indestructibile. [...] Știința se servește de demonstrație iar demonstrația nu este posibilă pentru lucruri ale căror principii pot fi altele decât sunt" (1139b, 23-25; 1140a, 35).

[16] Spre a fi mai precișii, Aristotel numește „știință" în *Etica nicomahică* ceea ce el numește „știință în sens absolut" (*episteme haplos*) în *Analiticele secunde* (71b, 9-12): „Considerăm că avem o *știință absolută* a ceva atunci când credem că știm explicația cauzală a acelui ceva, știm că aceasta este explicația sa cauzală și nu e posibil pentru acel lucru să fie altfel decât este." Dar, pe lângă acest sens, Aristotel mai admite în *Metafizica* și o *știință pur și simplu*: „Știința (*episteme*) este despre ceea ce are loc întotdeauna sau are loc *în cele mai multe cazuri* (*hos epi to polu*)" (*Met.* 1027a, 20; EE, 1247a, 31). Prin urmare, putem avea o știință și despre *ceea ce poate avea loc altfel* (contingentul) sau, cel puțin, despre un anume fel de contingent. De exemplu, ceea ce azi am numi legea empirică „masculii umani adulți au păr pe față" e un principiu *non-necesar* al unor fenomene din sfera sublunară, e un principiu care are excepții, dar e adevărat în *cele mai multe cazuri*, e foarte frecvent, altfel spus, e *probabil*: „probabilul (*eikos*) e ceea ce are loc nu întotdeauna, ci în cele mai multe cazuri" (*Ret.* 1402b, 20). Putem deci avea și o știință demonstrativă a unor legi numai probabile și, în acest caz, disciplinele empirice în formare cum sunt fizica, meteorologia, biologia, psihologia pot și ele intra în categoria „științelor". (Pentru discutarea amănunțită a acestei distincții, vezi C.D.C. Reeve, *Practices of Reason*, Clarendon, 1992, cap. 1.) Iată o reflecție extrasă din lucrarea lui Reeve: „Odată ce am obținut cunoașterea primelor principii ale biologiei (să zicem), argumentând spre ele în mod dialectic, și apoi începem să argumentăm plecând de la aceste principii, argumentele noastre aparțin științei biologiei, o știință care e o

avea loc aşa sau altfel: „ceea ce se face în acţiune e posibil să fie şi altfel" — 1140b, 3 — trad. Irwin)[17]. Obiectul ei nu e — şi e absurd să presupunem că ar putea fi — necesarul: căci ea e o „deliberare corectă asupra a ceea ce este bun şi util"; or, „nu este posibil să deliberezi asupra lucrurilor care există în mod necesar" (1140b). Mai departe, cum toţi elevii lui Platon credeau că există o potrivire între cunoaştere şi obiectul ei[18], rezultă din cele de mai sus că adevărurile eticii nu vor fi nici ele adevăruri necesare, cum sunt cele ale metafizicii, ci *probabile*: „Cum însă sufletul are două părţi dotate cu raţiune, înţelepciunea practică trebuie să fie virtutea uneia dintre ele, şi anume a părţii opinative, căci şi opinia şi înţelepciunea practică sunt legate de sfera *contingentului*" (1140b, 28). Construcţia eticii sub forma unei structuri de demonstraţii stricte pare a fi deci exclusă din moment ce ea nu beneficiază de principii necesare (1140a, 35)[19]: acesta este sensul afirmaţiei lui Aristotel după care „scopul politicii nu este cunoaşterea teoretică, ci acţiunea" (1094a, 5). Precizările Stagiritului în acest sens sunt fără echivoc: „Lucrarea de faţă nu are un scop teoretic, pentru că nu urmărim să

---

structură de demonstraţii în acelaşi timp adevărată şi completă. Ceea ce facem noi înaintea acestui moment în studierea fiinţelor vii nu are nici un nume, dar o putem numi biologie în formare (*nascent biology*). Biologia în formare e incompletă, nu e mai mult decât parţial adevărată şi, deoarece îi lipsesc principiile prime, nu poate fi formulată ca o structură de demonstraţii... *Etica nicomahică* e în bună măsură un eseu de etică în formare (*nascent ethics*)" (p. 32).

[17] S. Petecel traduce astfel: „Obiectul acţiunii este susceptibil de schimbare."

[18] „Căci după câte s-ar putea presupune, principiile lucrurilor perceptibile trebuie să fie perceptibile, cele ale lucrurilor eterne eterne, ale lucrurilor care pier pieritoare şi, în general, principiile trebuie să fie de acelaşi gen cu obiectul lor" (*Despre cer*, 306a, 10).

[19] Totuşi, chiar dacă etica nu poate intra sub conceptul de „ştiinţă absolută", ea pare să poată intra sub acela de „ştiinţă pur şi simplu", bazată adică pe principii numai probabile. Aşa cum arată Reeve, silogismul care lucrează cu propoziţii adevărate *pentru cele mai multe cazuri* este, totuşi, valid: dacă F probabilizează G şi G probabilizează H, atunci F probabilizează H (*Practices of Reason*, p. 16). Deci etica e capabilă în principiu de demonstraţii. Şi, în continuarea acestei

știm *ce este virtutea*, ci să știm *cum să devenim virtuoși*; altfel ea nu ne-ar fi de nici un folos" (1103b, 27)[20]. Dar, avertizează Aristotel, acest nivel inferior de precizie al cunoașterii etice (în genere al cunoașterii practice) nu trebuie privit neapărat ca o infirmitate, căci un om inteligent nu trebuie să pretindă de la o cercetare mai mult decât poate ea da: „Omul instruit caută în fiecare gen (de cunoaștere) doar gradul de precizie implicat de natura subiectului" (1094b, 25). Așa cum e absurd să pretinzi matematicianului argumente persuasive de tipul celor utilizate în tribunale, tot așa e absurd să pretinzi politicianului demonstrații matematice în discursurile sale. Și nu mai puțin absurd e să pretinzi acest lucru unei științe politice în formare. Mulți au spus că aici Aristotel respinge pretenția unora dintre urmașii lui Platon din Academie de a utiliza matematica drept fundament al tuturor științelor: pentru aceștia „matematica a luat locul filozofiei" (*Met.* 991a). El opune acestei strategii metodologice ideea unui pluralism metodologic, a unei dezvoltări variate a diferitelor științe în funcție de specificul obiectului lor, necerând exactitate matematică acolo unde obiectul nu presupune aceasta. Adecvarea reciprocă a obiectului studiat și a metodei de studiu ajunge să fie în ochii lui Aristotel „semnul persoanei educate filozofic: conștiința pe care o are înțeleptul cu privire la potențialitățile metodologice ale subiectului său și

---

interpretări, se poate spune că în I, 3 Aristotel nu neagă neapărat această posibilitate de principiu, ci mai degrabă rezonabilitatea pretenției de a cere *în fapt* unei *științe în formare* asemenea „demonstrații abstracte". La 1143b, 11-13 el pare chiar să accepte explicit realizabilitatea și importanța demonstrațiilor în etică: „Trebuie deci să luăm în seamă remarcile și opiniile nedemonstrate ale celor cu experiență și ale bătrânilor sau ale oamenilor ce au înțelepciune practică (*phronesis*), nu mai puțin decât *demonstrațiile* lor (*ton apodeixeon*)" (trad. Reeve). Dar nu aceasta caracterizează dialectica.

[20] Deși Aristotel nu avea în minte distincția dintre etica de ordinul întâi și meta-etică, Barnes atrage atenția că în discuția din I, 3 cu privire la natura discursului etic în comparație cu cel „epistemic", teza că nu există judecăți etice strict universale și necesare, doctrina mediei etc. sunt exemple de discuții meta-etice *avant la lettre* (J. Barnes, *Introduction* la Aristotle, *Ethics*, Penguin Books, 1976).

la gradul tangibil de certitudine devine criteriul suprem al pregătirii sale"[21].

Toată această discuție metodologică e importantă pentru a înțelege specificul și originalitatea demersului lui Aristotel. El susține în esență că discursul despre fericire — cu toate că e aproape haotic de divers — poate avea totuși o întemeiere rațională, obținută printr-o metodă (*organon*) specifică. Dar pentru a avea o întemeiere rațională, orice disciplină trebuie să-și pună în evidență „principiile" sau „punctele de plecare" (*archai*):

> În orice cercetare sistematică (*methodos*) în care există principii, sau cauze, sau elemente, cunoașterea și știința rezultă din dobândirea cunoașterii acestora; căci noi considerăm că avem cunoașterea a ceva numai dacă dobândim cunoașterea cauzelor prime, a primelor principii, până la elemente. Este așadar clar că în știința naturii, *ca și oriunde altundeva* trebuie să încercăm mai întâi să determinăm întrebările privitoare la principii. Direcția naturală a drumului nostru este de la lucruri mai bine cunoscute nouă și mai clare pentru noi spre lucruri care sunt mai clare și mai bine cunoscute prin natură (*Fiz.* 184a).

Este limpede așadar că *descoperirea primelor principii* reprezintă un tip de cercetare caracteristic nu numai filozofiei prime ori diverselor tipuri de investigații empirice (meteorologice, istorice, biologice, psihologice), ci și cercetării sistematice legate de arte (la care se referă *methodos*) și, prin extensie, cercetării sistematice legate de acțiune. În spiritul lui Platon, Aristotel atrage atenția de la bun început că „există o deosebire între raționamentele ce pornesc *de la* principii și acelea care conduc *spre* principii" (1095a, 31). Raționamen-

---

[21] W. Jaeger, *Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in His Ethics*, „The Journal of Hellenic Studies", vol. 77, Issue Part 1, (1957), 54-61. Jaeger dezvoltă în acest studiu tema influenței majore pe care a avut-o metoda medicinei în constituirea istorică a metodei dialectice și, în particular, a metodei eticii aristotelice. Atât arta medicului, cât și cea a filozofului moral au a face cu situații individuale și practice, ceea ce necesită un gen diferit de cunoaștere decât cel oferit de teoria Formelor, unul „capabil să identifice «binele» în cazul individual în loc să se înalțe deasupra diferențelor care apar în experiența practică".

tele care pornesc *de la* principii sunt raționamentele silogistice care deduc corpul științei din premise considerate ca adevărate. Dar pentru a desfășura deductiv o teorie, e nevoie să ai principii sigure. Raționamentele care conduc *spre* principii se referă la metodologia *descoperirii* principiilor în orice fel de disciplină, teoretică sau practică.

La începutul *Topicii*, lucrarea care articulează metoda specifică politicii — metoda dialectică —, Aristotel face distincția dintre „silogismul demonstrativ", specific științei, și „silogismul dialectic", specific cunoașterii practice (*Top.* 100a). „Știința demonstrativă" — așadar cunoașterea universalului și necesarului din lucrurile care pot avea asemenea calități — se constituie pe baza unor „premise demonstrative" (care sunt propoziții *adevărate, prime, imediate*, deci acceptate prin ele însele), utilizând ca instrument de derivare *necesară* a concluziilor „silogismul demonstrativ", așa cum e explicat în *Analitice*. Etica, în schimb, și în genere cunoașterea practică, nu e o știință apodictică, ci în cel mai bun caz o știință în formare, nu mai precisă decât arta medicinei (*Top.* 101b), bazată pe „premise dialectice" sau „probleme" (*problemata*), adică întrebări de tipul: care din cele două ipoteze contrare — ipoteze care au, ambele, aparența adevărului —, e realmente adevărată? Plecând de la asemenea premise probabile (*endoxa*, opinii comune[22]), ea își derivă concluziile *probabile* utilizând „silogismul (argumentul) dialectic" (*dialektikos sylogismos*), una din formele acestuia fiind chiar „silogismul inductiv" (*An. pr.* 24a-b; 68b). Studiul acestei „metode dialectice", non-demonstrative, de descoperire a principiilor și de edificare a discursului practic e conținut în *Topica*: „Scopul tratatului nostru este de a găsi o metodă prin care, atunci când suntem confruntați cu o argumentare, să putem argumenta despre orice problemă care ni se propune, pornind de la opinii acceptate în genere (*endoxa*) și evitând să spunem orice lucru care ne-ar bloca" (*Top.* 100a).

---

[22] Cuvântul *endoxa* a fost tradus cu „opinii curente" (Petecel), „opinii comune" (Ross, Irwin), „opinii respectabile" (Barnes), „propoziții probabile" (Mircea Florian).

La ce ne folosește, așadar, dialectica? La trei lucruri: în primul rând, ea e un ansamblu de reguli de judecare corectă ce trebuie asimilate și aplicate riguros dacă vrem să construim o disciplină practică; în al doilea rând, ea înlesnește soluționarea convorbirilor în contradictoriu pe probleme practice; și în al treilea rând, ea e o mulțime de reguli care ne ajută „să cunoaștem mai ușor ceea ce este adevărat și ceea ce este fals într-un caz sau altul" plecând de la o „problemă" (aporie). În acest ultim sens, ea ne *dezvăluie* „principiile" oricărei științe, principii la care nu putem ajunge prin deducție, ci numai plecând „de la opiniile comune asupra obiectului dat, pentru a explica principiile" (*Top.* 101b). Vom ajunge să stăpânim dialectica prin practicare, așa cum deprindem o artă — retorica ori medicina (*Top.* 101b). Nota distinctivă a comentariului de față constă în încercarea de a înțelege textul EN prin prisma *Topicii*.

Să privim lucrurile comparativ. Cum pot fi întemeiate, mai întâi, „premisele demonstrative"? Ele nu sunt desigur demonstrabile apodictic (pentru că sunt prime), nici nu fac obiectul vreunei arte ori al înțelepciunii practice (căci acestea sunt despre lucruri contingente) (1140b, 35); adevărul lor *necesar* e direct aprehendat, fără alte justificări, de *nous*-ul teoretic (1141a; *An. sec.*, 100b, 5-17). Cea mai desăvârșită formă de cunoaștere discursivă, înțelepciunea speculativă (*sophia*), e o combinație de intuiție intelectuală și de știință demonstrativă (*nous* și *episteme*) (1141a).

În schimb, „premisele dialectice" de la care pleacă deliberarea practică sunt „probleme", întrebări ce implică opinii probabile despre acțiuni individuale contingente — despre „lucruri mai bine cunoscute nouă", adică „mai apropiate de simțuri"[23];

[23] Distincția dintre „lucruri mai bine cunoscute nouă" și „lucruri mai bine cunoscute prin natură" apare și în EN, 1095b, 1-10: „Cert e că trebuie să pornim de la lucruri cunoscute, iar acestea sunt de două feluri: cele cunoscute nouă înșine și cele cunoscute în mod absolut (*haplos*)." Sensul acestei expresii e explicat în *Analiticile secunde*, par. 2: „Vreau să spun că lucrurile mai apropiate de simțuri sunt anterioare și mai bine cunoscute pentru om; lucrurile anterioare și mai bine cunoscute în sens absolut sunt cele mai îndepărtate de simțuri"; de

încurcătura (*aporia*) care trebuie dezlegată putând fi eliminată prin descoperirea *adevărului* cu privire la principiile practice veritabile făcând uz de o „deliberare corectă" în legătură cu ce anume scopuri e bine să urmărim, date fiind posibilitățile alternative de acțiune ce ne stau în față. La aceste principii practice adevărate (dar tot probabile, adică doar „opinii", *Top.* 105b) aflate în spatele opiniilor curente contradictorii se ajunge fie printr-o intuire directă a lor, cu ajutorul *nous*-ului practic (o capacitate *sui generis* de a vedea direct trăsăturile relevante ale unui caz particular, de exemplu că o anumită acțiune e rea, 1143a, 35), fie printr-o „bună cumpănire a lucrurilor" utilizând variatele raționamente dialectice expuse în *Topica*. *Topica* furnizează așadar procedurile de raționare care pleacă de la „opiniile comune" („lucrurile mai cunoscute nouă", dar numai probabile) pentru a ajunge la concluzii (principii practice în *sens absolut*) tot probabile, dar „mai clare și mai bine cunoscute *prin natură*". Ea nu e un ansamblu de proceduri demonstrative, ci de proceduri probabile menite să descopere principiile practice în sens *absolut*, „de ce"-ul opiniilor comune. De exemplu, plecând de la opiniile comune diverse despre fericire, să descopere ce *este* fericirea și care sunt condițiile ei necesare.

Premisa unui raționament dialectic poate fi o „problemă" de tipul: Este oare adevărat X sau nu e adevărat X? De pildă: Este sau nu plăcerea esența fericirii? Există „opinii comune" favorabile atât lui *da* cât și lui *nu*. O asemenea „încurcătură" (*aporia*) conține opinii comune care „apar probabile sau tuturor sau majorității sau înțelepților, iar dintre aceștia sau tuturor sau majorității sau celor mai de seamă" (*Top.* 104a). Orice problemă dialectică se referă fie la determinarea corectă a unui „gen" (*genos*), fie a unui „propriu" (*idion*), fie a

---

pildă, cauzele cele mai universale sunt cele mai îndepărtate de simțuri, pe când cauzele particulare sunt cele mai apropiate de simțuri. Dialectica are ca punct de plecare (*arche*) „ceea ce cunoaștem noi înșine"; acesta reprezintă *ceea ce trebuie să explicăm* („că"-ul, *hoti* — tradus de S. Petecel, înșelător, cu „faptul ca atare"). În schimb, „cele cunoscute în mod absolut" (*simpliciter*) reprezintă aici *explicantul* („de ce"-ul, *di hoti*).

unui „accident" (*symbebekos*) ori a unei „diferențe specifice" (*diaphora*), căci ținta principală a dialecticii e căutarea „definițiilor" (*horos*) (*Top.* 101b). Problemele nu au forma „Ce este X?", ci una la care se poate răspunde prin *da* sau *nu*, de exemplu „În câte sensuri este luat X, în cutare sens, sau în cutare sens, sau în cutare alt sens?" (*Top.* 158a): bunăoară, este virtutea etică un afect, o facultate sau o dispoziție habituală?

Procedurile în care ne inițiază *Topica* se referă la mijloacele de alegere a premiselor raționamentelor dialectice, la procedurile de dezambiguizare a limbajului, la „locurile comune" (*topoi*) ale discuțiilor în contradictoriu vizând stabilirea corectă a genului, propriului, accidentului și definiției, la tipurile de inferență imediată (conversiune, obversiune etc.), la inducție (*epagoge*)[24], la regulile confruntării opiniilor contrare pentru a soluționa o problemă etc. Dialectica e așadar o metodă complexă, creată de Aristotel, ce utilizează atât inducția, cât și silogismul dialectic pentru a descoperi adevărul, adică pentru „a admite sau a refuza ceea ce s-a cerut". Pentru aceasta dialecticianul trebuie să știe să respingă o premisă prin evidențierea falsității concluziei („convertirea argumentelor"), să construiască argumente pro și contra unei teze date, să-și exercite *nous*-ul practic (o dispoziție naturală de a vedea direct binele) atunci când am admis consecințele a două ipoteze contrarii și suntem nevoiți să alegem între ele, să stăpânească argumentele deductive și metodele de respingere a unei teze, să știe să elaboreze o definiție, să stăpânească locurile comune care apar cel mai frecvent în discuții, să știe să obiecteze (*diaporesai*) opiniilor contrare și să soluționeze conflictele (metoda *diaporematică*, metoda de a cerceta și supune probei (*peira*) opiniile contrare pe o anumită temă):

> Trebuie să ne folosim de pregătirea noastră în raționamentul inductiv împotriva unui începător, iar de pregătirea noastră în silogisme împotriva unui adversar mai expert. Trebuie de asemenea

[24] „Inducția trebuie să procedeze de la particular la universal și de la cunoscut la necunoscut, căci obiectele de percepție sunt mai ușor de cunoscut, fie pentru toți oamenii, fie pentru cei mai mulți" (*Top.* 156a).

să încercăm să ne asigurăm, din partea celor ce se pricep la silogisme, premisele de acest tip, și din partea celor ce procedează inductiv, premisele corespunzătoare; căci în aceste două procedee s-au pregătit și unii, și alții. În genere, din aceste exerciții dialectice trebuie să știm să scoatem sau un silogism despre un subiect oarecare, sau o respingere, sau o stabilire, sau o obiecție, sau o apreciere dacă o întrebare a fost formultă corect sau incorect, fie de noi înșine, fie de alții, și în ce măsură s-a întâmplat într-un fel sau altul. Căci în toate acestea stă capacitatea pentru dobândirea căreia ne pregătim, mai ales capacitatea de a formula premise și de a face obiecții. Pe scurt, dialectician este acela care știe să formuleze premise și să facă obiecții (*Top.* 164a-164b).

Dialectica este, prin urmare, arta de a cerceta care ne îndrumă spre principiile veritabile ale cunoașterii practice și ale altor forme de cunoaștere ne-theoretică (*Top.*, 101 b). Ea nu e o metodă de demonstrare a principiilor, ci de *dezvăluire* a lor. Ea nu raționează, așa cum face silogistica demonstrativă, plecând de la acel tip de principii prime care sunt cunoscute de intelectul intuitiv (*nous*) ca necesar-adevărate spre a deduce concluzii la fel de sigure, ci pleacă de la opiniile comune (*endoxa*), mai mult sau mai puțin cizelate — oricum numai *probabile* —, pentru a căuta în ele principiile și rațiunile pe care acestea se sprijină. Dar nu se reduce, din acest motiv, la metoda diaporematică.

Terence Irwin vede în distincția pe care o face Aristotel în *Topica* între „inducție" și „silogistica dialectică" existența a *două* metode care pretind să plece de la ceea ce cunoaștem și să coboare spre principiile întemeietoare: metoda empirică și cea dialectică propriu-zisă. Ele nu par să fie net distinse de Stagirit, dar diferența pe care am putea-o opera între ele merită să fie totuși discutată: căci metoda dialectică se dovedește a fi, într-un sens important, *non-empirică*[25]. Irwin

[25] În cadrul metodei dialectice progresul de la confuz la clar e mai important decât progresul de la particular la general, care caracterizează metoda empirică; în plus, încurcăturile (aporiile) dialectice, spre deosebire de contradicțiile perceptive, se referă la concepte, asumpții și teorii pe care le folosim pentru a interpreta și înțelege experiența și care nu sunt ușor modificabile pe baza exprienței senzoriale (T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon, 1995, pp. 43, 48).

formulează această diferență în următorii termeni: „Cercetarea empirică încearcă să îndepărteze ignoranța noastră și absența opiniilor; ea urmărește să acumuleze date perceptive prin experiență (*empeiria*) și să generalizeze plecând de la acestea, prin inducție. Dialectica nu are a face cu absența opiniilor, ci cu conflictele și dificultățile din opiniile pe care le avem deja. Dacă pentru dialectică studiul încurcăturilor (*puzzles*) e central iar inducția și generalizarea sunt secundare, ordinea importanței acestora e inversată în cercetarea empirică."[26] Inducția (*epagoge*) e o metodă de ridicare de la particularul perceptiv la general: plecând de la observarea faptului că cel mai bun pilot e acela care e cel mai priceput la pilotat, cel mai bun vizitiu e acela care e cel mai priceput la condus carul etc., se trece la principiul general „cel mai bun" (în genere) e „acela care e cel mai priceput în profesiunea sa". Fără a neglija procedurile inductive, *dialectica* propriu-zisă — sau cum i se mai spune, metoda *diaporematică*[27] — rezidă în căutarea principiilor unei discipline prin supunerea diverselor opinii tradiționale conflictuale despre o problemă unei analize comparative raționale, selectând ceea ce pare a avea de-a face cu adevărul, eliminând restul și compatibilizând pozițiile opuse într-un adevăr mai plauzibil. Ea e o generalizare a ceea ce face spontan fiecare cercetător atunci când pleacă de la punctele de vedere ale precursorilor pentru a-și forma un punct de vedere propriu în care să poată crede pe temeiuri raționale indubitabile. Aristotel credea că omul are o „înclinație naturală spre adevăr", și de aceea opiniile oamenilor pe o temă dată, mai ales opiniile înțelepților, nu se poate să nu conțină măcar o fărâmă de adevăr, ele meritând să fie analizate și aduse la coerență maximă prin purificare de imprecizii, ambiguități și contradicții[28]. Metoda

[26] T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon, 1995, cap. 2.

[27] Verbul *diaporein* înseamnă *a trece în revistă încurcăturile* (aporiile, *aporiai*) legate de o problemă.

[28] „Nici un filozof al naturii nu a sesizat propriu-zis adevărul; dar fiecare s-a ciocnit de o parte a lui; prin urmare, dintr-o colecție a opiniilor acestora, ne-am putea aștepta să adunăm o parte din adevăr" (*Met.* 993b, trad. Barnes).

dialectică are aplicabilitate în orice domeniu în care se caută principiile veritabile plecând de la teorii divergente preexistente; căci noi nu putem spune nimic despre aceste principii (ale biologiei, ale teoriei sufletului, ale eticii etc.) pe baza primelor principii ale chiar acestor științe, și aceasta pentru că primele principii sunt prin definiție anterioare la orice altceva. Deci noi suntem nevoiți să le discutăm plecând de la opiniile comune cu privire la acel subiect — și aceasta este sarcina specifică a dialecticii (*Top.* 101a, 26-). Scopul metodei dialectice e sintetizat astfel de Aristotel însuși:

> Problema dialectică este un obiect de cercetare al cărei scop este sau de a alege și de a evita ceva, sau de a descoperi adevărul și a cunoaște, aceasta fie direct, fie ca ajutor la o altă chestiune de acest fel, asupra căreia mulțimea nu are nici o opinie determinată sau are o opinie contrară celei a înțelepților, iar înțelepții au o opinie contrară mulțimii sau înțelepții au opinia contrară între ei și la fel oamenii din mulțime (*Top.* 104b).

Aristotel pretinde că punctul ei terminus sunt principiile prime *obiective* (e.g. stabilirea definiției, propriului și accidentelor fericirii). Ne-am putea întreba în legătură cu aceasta dacă rezultatul la care se ajunge efectiv nu e cumva unul mult mai modest: anume doar realizarea *coerenței* reciproce a opiniilor existente. Metoda lui Aristotel nu e însă nicidecum o simplă repetare, într-un limbaj mai prețios, a prejudecăților și supozițiilor necritice ale culturii morale și politice din epoca sa; el supune criticii și evaluează rațional aceste prejudecăți pornind de la punctele de vedere care i se par *lui* cele mai plauzibile. Punctele de plecare sunt aici pur și simplu adevărurile acceptate de unii, de majoritate sau de înțelepți (pe tema virtuții, fericirii etc.). Obiectivul de atins sunt „temeiurile pentru care acel ceva e adevărat", conceptele și principiile cele mai generale care îl subdetermină atunci când sunt scuturate, pe cât posibil, de zgura aparenței. Rămâne însă deschisă problema dacă principiile astfel obținute sunt obiective, cunoscute în mod absolut, sau tot relative, deși într-un grad mai redus. Este oare o aranjare mai coerentă a opiniilor curente un temei suficient pentru afirmarea adevărului lor obiectiv? Și ce înseamnă aici „adevărul

practic" al lor? Sau, poate, rolul dialecticii nu e decât acela de a „*clarifica* principiile prime" conținute tacit în experiența de viață și în cercetările filozofice anterioare?[29]

Într-o prezentare preliminară și simplificată, metoda diaporematică, la care Irwin reduce dialectica, presupune parcurgerea a patru trepte[30]: i) identificarea problemei și a ariei de studiu (e.g. fericirea sau nestăpânirea de sine); ii) listarea soluțiilor date până acum de către simțul comun sau de către alți filozofi; iii) notarea tuturor contradicțiilor și dificultăților (aporiilor, *aporiai*[31]) care apar; iv) rezolvarea acestor aporii cât mai bine posibil, prin compatibilizarea unor puncte de vedere sau prin eliminarea altora. Și cum opiniile curente bine întemeiate conțin fiecare o parte din adevăr, idealul metodei dialectice este să rezolve dificultățile prin evidențierea cauzelor conflictelor și prin introducerea sau explicitarea unor presupoziții alese în așa fel încât, la limită, toate opiniile comune să poată rămâne, împreună, în picioare. Trebuie totuși spus că avem aici o dublă compatibilizare: a) între diferitele opinii curente ale filozofilor (dar coerența reciprocă a opiniilor, s-ar putea obiecta, nu furnizează încă adevărul) și, respectiv, b) între opiniile curente ale filozofilor și unele principii văzute nemijlocit ca bune cu ajutorul *nous*-ului practic („deprinderile morale" pe care „le cunoaștem

[29] Aristotel pare a susține acest punct de vedere: „Începând cu lucrurile care sunt spuse corect, dar nu clar, și procedând astfel (adică dialectic), vom ajunge să le exprimăm clar" (*EE*, 1216b, 31-33). „Încercăm să ajungem la ceea ce e spus adevărat și clar prin lucruri spuse adevărat dar neclar" (*EE*, 1220a, 16). Din ultimul fragment se vede că nu adevărul interesează a fi *descoperit* prin aplicarea metodei dialectice (el e presupus în *endoxa*), ci interesează clarificarea și precizarea acestui adevăr preexistent.

[30] *Cf.* R. Crisp, *Introduction* la Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by R. Crisp, Cambridge University Press, 2000, p.ix.

[31] „Egalitatea unor raționamente contrare pare a fi cea care produce aporii (încurcături). Căci ori de câte ori raționăm plasându-ne pe ambele poziții și toate lucrurile par să rezulte corect prin fiecare din raționamentele contrare, suntem încurcați cu privire la care din ele să fie urmat" (*Top.* 145b, 17-20).

noi înșine" și cărora „nu mai trebuie să le cercetăm cauza")[32]. Rezultatul aplicării metodei dialectice, anume adevărul-corespondență (de fapt, și el o formă de adevăr-coerență) ce se obține prin raportare la aceste „fapte" (încărcate conceptual, totuși), este doar unul „aproximativ și în linii mari" deoarece el este despre lucruri care au loc doar „de obicei" și nu în mod universal (1094b, 20, trad. Irwin).

Aristotel și-a conceput cursul de etică privindu-l ca pe un instrument auxiliar în elaborarea unei politici educaționale a cetății. Educația morală nu e concepută însă ca o chestiune de *studiu* (cum e învățarea matematicii sau a metafizicii), ci ca o problemă ce privește *asimilarea de experiență* printr-un exercițiu corespunzător dirijat, începând din fragedă copilărie. Cel ce nu a ajuns la un anumit grad de maturitate în ce privește stăpânirea pornirilor afective și „experiența vieții practice" nu poate fi un bun auditor al unui asemenea curs: căci „punctele de plecare" în raționamentele dialectice care compun cursurile lui Aristotel sunt tocmai faptele unei experiențe practice bogate și bine reflectate. Or, cum dobândirea experienței practice presupune timp, un bun au-

---

[32] În *Etica eudemică* metoda dialectică e prezentată atât ca o metodă a rezolvării aporiilor din opiniile curente, cât și ca o metodă a plierii acestor opinii pe fenomene, pe fapte (*phainomena*): „Va trebui, așadar, să găsim o metodă care să explice optim punctele de vedere susținute pe aceste teme și să pună de asemenea capăt dificultăților (*aporiai*) și contradicțiilor. Și vom realiza acest lucru dacă vom arăta că punctele de vedere conflictuale au anumite temeiuri bune; căci tocmai asemenea puncte de vedere *sunt cel mai mult în armonie cu fenomenele*; și chiar aserțiunile contradictorii se vor menține până la urmă dacă ceea ce se spune e adevărat într-un sens și neadevărat în altul" (*EE*, 1235b, 13-17 — trad. J. Solomon). Despre acele „opinii comune" („că"-uri) în legătură cu care înțeleptul practic (*phronimos*) știe imediat sau poate ști foarte ușor că sunt totodată principii veritabile („de ce"-uri), Aristotel se exprimă astfel: „Căci principiul este în acest caz (chiar) „că"-ul (*oti*) și dacă acesta ni se pare suficient de *evident*, nu vom avea nevoie, în acest stadiu, de un temei suplimentar pentru care acel lucru e adevărat. Un asemenea om (i.e. *phronimos*)... posedă principiile" (1095b, 5).

ditor și comentator al acestui curs din Lykeion nu poate fi tânărul neexperimentat într-ale vieții, nici măcar maturul „stăpânit de pasiuni". Cursul de etică al Stagiritului era conceput ca prilej de dezbatere critică și de posibilă fundamentare rațională a ceva ce se considera îndeobște că nu poate primi un fundament rațional — încercările practice de elaborare a unei bune constituții a cetății pentru a asigura un *trai fericit* cetățenilor săi.

2.

BINELE OMULUI
(I, 1-7; X, 9)

Etica nicomahică este o lucrare de filozofie practică — nu theoretică — despre fericire. Prin ea, Aristotel a vrut să arate că e posibil să se dea un răspuns sistematic și argumentat (chiar dacă nu o „demonstrație") la întrebarea socratică: „Cum s-ar cuveni să trăim?" sau „Ce înseamnă o viață bună?"[33] Cursul de etică al lui Aristotel voia să fie, în ultimă instanță, un îndrumar sofisticat pentru cei deja pregătiți să ducă o asemenea viață, mai cu seamă pentru politicieni, în nici un caz o cercetare pură, o „știință" (*episteme*) fără utilitate ori finalitate practică.

Ceea ce constată autorul din start e ceva ce elevii săi vor fi observat negreșit și singuri: anume că părerile oamenilor de rând cu privire la acest subiect, dar și părerile înțelepților erau deconcertant de variate, cu excepția, poate, a unei probleme preliminare: aproape toți cădeau de acord că viața bună e viața *fericită*, e viața în care „o duci bine" și „te bucuri de succes" (1095a, 15-20). Cât privește însă sensul „fericirii" (*eudaimonia*), părerile difereau foarte mult între ele și chiar se contraziceau unele pe altele, lucru care se întâmplă, de altfel, și astăzi. Cum putem ajunge la „adevăr" într-o asemenea situație? Răspunsul lui Aristotel e formulat la începutul lucrării: aplicând metoda eticii, metoda dialectică. Prin aceasta vom confrunta reciproc opiniile tradiționale (*endoxa*) cu privire la fericire, poate nu pe toate, dar în ori-

[33] Deși EN nu începe explicit cu această întrebare, *EE* o face: „Dar mai întâi trebuie să răspundem la întrebarea în ce constă viața bună și cum poate fi ea înfăptuită" (EE,1 214a, 15).

ce caz pe cele mai elaborate din punct de vedere raţional, şi vom încerca să degajăm adevărul (1095a, 29-30). Trei sunt aceste opinii (1095b,15-).

Mai întâi, e părerea celor ce susţin că fericirea constă în viaţa dedicată plăcerilor lumeşti, că fericirea omului stă în a avea o *viaţă plăcută*. Aşa crede „mulţimea cea mai obtuză", dar nu părerea acesteia îl interesează pe dialectician. Pe dialectician îl interesează părerea unui Eudoxos, coleg de Academie cu Aristotel, care „gândea că plăcerea este binele suprem" (1172b,10-)[34]. Aristotel respinge această părere pe motiv că fericirea umană trebuie să fie ceva *specific* uman, inaccesibil animalelor; ori şi animalele se bucură de plăcere. Chiar dacă ar fi adevărat ceea ce susţine Eudoxos, anume că toate fiinţele vii aspiră spre plăcere ca spre binele lor suprem, noi trebuie să căutăm aici spre ce aspiră în mod *specific* omul; ce *distinge* fericirea umană de simpla plăcere animală. Pe de altă parte, Aristotel nu găseşte că ar fi potrivit să eliminăm complet componenta hedonică, deoarece i se pare evident că o viaţă fericită nu poate fi una plină de dureri; ceea ce respinge el este numai *reducerea* fericirii la plăcere, reducere pe care nu se vor sfii s-o facă utilitariştii din secolul al XIX-lea: „Prin fericire se înţelege plăcerea şi absenţa durerii", va spune J.S. Mill care îl consideră totuşi pe Aristotel un precursor al utilitarismului. La Aristotel *eudaimonia* nu e însă o stare subiectivă pasageră de satisfacţie sau exaltare[35] ci, dimpotrivă, *o situaţie obiectivă* de durată, mai exact un *mod de viaţă* împlinit, înfloritor, reuşit. În plus, nici măcar o

[34] Poate Aristotel îl are în vedere aici şi pe discipolul lui Socrate, Aristip din Cyrene (435–340 î.e.n.), care a propovăduit o morală hedonistă: „Ei (cirenaicii) susţin că... scopul nostru este plăcerea particulară, în timp ce fericirea este suma totală a tuturor plăcerilor particulare, în care sunt cuprinse atât plăcerile trecute, cât şi cele viitoare. Plăcerea particulară o dorim pentru ea însăşi, în timp ce fericirea este dorită nu pentru ea, ci pentru plăcerile particulare" (Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, II, 87-88). Aristotel va susţine exact punctul de vedere opus.

[35] În sensul în care o vedetă pop din ziua de azi spune: „Sunt *fericită* pentru că mi-a apărut noul CD şi pentru că mă voi căsători peste

viață de plăceri nu poate fi „binele cel mai mare" deoarece binele cel mai mare trebuie să fie complet sau autarhic, dar o viață plăcută nu e completă din moment ce, adăugându-i înțelepciunea, de pildă, o vom face și mai de dorit; dar „nici un adaos n-ar putea face binele suprem să devină mai de dorit decât este" (1172b, 32).

În al doilea rând, există înțelepți, mai ales printre legislatorii cetăților, care susțin că fericirea constă în a fi văzut bine de concetățeni, în a fi un cetățean de vază, în a fi onorat de cetate. Căci ce alt țel poate fi suprem pentru cetățeanul Atenei decât să i se ridice statuie sau să fie primit în triumf pentru reușitele sale politice ori militare. Acesta pare a fi idealul modului de viață politic, un mod de viață dedicat în întregime cetății; și în acest spirit erau crescuți tinerii Atenei. Pentru Stagirit, e evident că lucrurile nu stau astfel deoarece, zice el, onorurile depind mai mult de cei ce le dau, nu de cei ce le primesc și, prin urmare, reprezintă numai o fericire „superficială". Or, fericirea adevărată trebuie să reprezinte ceva ce ține de calitățile intrinseci ale persoanei, calități *pentru care* primește, între altele, onoruri. Ceea ce nu înseamnă că „onorurile" nu sunt un lucru important pentru om și, eventual, o condiție (exterioară) a fericirii lui. Dar dacă primești onorurile cetății pentru *virtuțile* tale, atunci rezultă că virtuțile sunt un bine *superior* onorurilor. De aceea unii au rafinat acest punct de vedere spunând că

---

o lună." Obiecția lui Aristotel ar fi următoarea: poți fi *încântată* de noul CD și de perspectiva căsătoriei, dar în același timp să uiți că ai o boală severă sau că nu ți-ai terminat liceul, ori că ești aptă să duci doar o viață vegetativă de discotecă, ori chiar să uiți că mama îți e bolnavă de cancer etc.; dar aceasta nu înseamnă a fi *eudaimon* (fericit), ci doar a trăi o plăcere trecătoare. Etimologic vorbind, *eudaimon* înseamnă a fi vegheat de un spirit bun (*eu*), de un *daimon* bun, care are grijă să beneficiezi de toate „componentele" fericirii *de-a lungul întregii vieți*. Aristotel subscrie de altfel la maxima lui Solon după care putem considera fericit pe cineva abia după ce i-a venit sfârșitul (1100a, 13), nu în sensul că fericirea constă în viața de după moarte („ceea ce e lipsit de sens"), ci în acela că un om poate fi considerat *eudaimon* numai luând în considerare evenimentele *întregii* sale vieți. *Eudaimonia* aristotelică este o *viață reușită*.

fericirea constă în virtute, iar virtutea atrage restul. Aluzia se face la Socrate[36] și Platon, ultimul spunând: „Deci omul drept este cel fericit" (*Rep.* 354a). Omul drept la Platon este cel care posedă o armonie a virtuților caracterului, e omul virtuos. Aristotel e însă și de data aceasta sceptic: nici *posedarea virtuților* nu poate fi confundată cu fericirea deoarece poți poseda virtuțile și în somn sau fiind izolat și inactiv, ele fiind calități *latente* ale caracterului tău; dar e cu totul impropriu să numești „fericit" un om virtuos aflat în somn sau în stare de comă prelungită. Fericirea e mai degrabă un anume fel de viață *activă* și *lucidă* a omului.

În al treilea rând, sunt unii (de pildă, Anaxagoras[37]) care susțin că fericirea constă în a te dedica studiului, filozofiei, cercetării, că idealul de viață umană e ceva asemănător cu cel dus de membrii *Academiei* lui Platon: un ideal intelectualist de viață. Aristotel nu e departe de a îmbrățișa un asemenea punct de vedere, probabil popular printre colegii săi, cu amendamentul că o asemenea viață nu poate fi considerată propriu-zis fericită în absența virtuților morale, a câștigurilor[38], a onorurilor, a plăcerilor etc. Omul rămâne mereu

---

[36] „Așadar Socrate, bătrânul, considera cunoașterea virtuții ca fiind scopul și obișnuia să se întrebe ce este dreptatea, ce este curajul și toate celelalte părți ale virtuții. Era de înțeles ca el să procedeze în acest fel atâta vreme cât considera că toate virtuțile sunt forme de cunoaștere și, prin urmare, dacă un om știe ce este dreptatea, el va fi un om drept" (EE, 1216b, 5). Teoria lui Aristotel asupra naturii virtuții etice ca o combinație de cunoaștere și afect poate fi privită ca o reacție polemică la doctrina socratică.

[37] Întrebat pentru ce ar merita să alegi să te naști mai degrabă decât să rămâi nenăscut, Anaxagoras răspunse: „Pentru a înțelege cerurile și ordinea întregului univers." „Deci el credea că tocmai cunoașterea e cea pentru care merită să alegi să trăiești" (EE, 1216a, 10-15).

[38] Aristotel respinge și punctul de vedere vulgar după care fericirea constă în bogăție: „Cât despre viața celui ce urmărește câștigurile ea este nefirească și, evident, nu bogăția este binele pe care-l căutăm" (1096a, 5). Lucru pe care-l spusese deja Democrit. Ceea ce constată Aristotel aici e că idealul de fericire al multor oameni săraci — acela de a se îmbogăți — este o iluzie: să ne gândim numai la dramele personale ale majorității bogaților lumii, mulți dintre ei declarându-se nefericiți în viață în ciuda averilor de care au dispus.

om în toată complexitatea nevoilor sale, niciodată un spirit pur, complet desprins de corp. Răspunsul detaliat la întrebare e amânat pentru cartea a X-a.

2.1. Binele omului

Aristotel caută, așadar, un răspuns nearbitrar, adică întemeiat rațional, „adevărat", la întrebarea „Ce este *eudaimonia*?". Un răspuns care să se bazeze desigur pe opiniile tradiționale cele mai bine reflectate, dar să plece și de la ceea ce cunoaștem noi înșine cu privire la *natura umană*. Acest răspuns va fi ancorat, de aceea, în biologia, psihologia și metafizica sa[39]. Aristotel pare a presupune că putem obține un asemenea răspuns nearbitrar la întrebarea „Ce este o viață bună?" numai dacă o reformulăm ca pe o întrebare despre o stare *obiectivă* a lucrurilor: „Care este *binele omului*?" Căci în *Metafizica* sa Aristotel ne asigurase că orice lucru are un „bine" propriu — de unde rezultă că și omul ar trebui să aibă un bine propriu — adică o *cauză finală* definitorie spre care tinde spontan și întru atingerea căreia își unește toate capacitățile, realizarea ei perfectă fiind echivalentă cu *împlinirea* sa. Or, esența organismelor și ceea ce le distinge de celelalte corpuri naturale e aceea de a avea *viață*: „ceea ce are suflet diferă de ceea ce nu are prin aceea că primul manifestă viață" (*Despre suflet*, I, 2). Toată problema ar fi aceea

[39] În acest sens, e interesant de observat că și Toma din Aquino își începe comentariul la EN cu o incursiune prin metafizica lui Aristotel pe tema tipurilor de ordine și de științe care studiază aceste tipuri de ordine; există o ordine naturală a lucrurilor, pe care rațiunea umană o studiază (prin filozofia naturală, inclusiv metafizica), dar nu o stabilește; există o ordine internă a actelor rațiunii care e obiectul filozofiei raționale (logica); și, în fine, există ordinea acțiunilor voluntare care e obiectul de studiu al filozofiei morale. „E specific filozofiei morale... să studieze acțiunile omului în măsura în care sunt ordonate unele în raport cu altele și în raport cu un scop" (St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Dumbox Books, Notre Dame, Indiana, 1993, p. 2).

de a vedea prin ce se distinge viața omului față de cea a animalelor sau plantelor și ce înseamnă că aceasta este o viață bună. Aristotel derivă prin urmare o concluzie etică din fapte privind *natura umană*[40]. El caută un fundament independent pentru etică și politică, un fundament natural, apt să-i ofere *criteriul* de selecție a opiniilor curente valabile despre *eudaimonia* sau măcar a aspectelor valabile din opiniile curente existente. Așa se ajunge la enigmatica formulare a primului pasaj al *Eticii nicomahice*:

> Orice artă (*techne*) și orice investigație (*methodos*), ca și orice acțiune (*praxis*) și orice decizie (*prohairesis*), par să tindă spre un anume bine (*agathon*); de aceea pe bună dreptate s-a afirmat că binele este cel spre care aspiră toate (1094a).

Pasajul acesta sugerează că noțiunea-pivot a lucrării e aceea de „bine" (*agathon*) — în particular de „bine uman" sau „bine al omului" sau „bine pentru om" sau „bine în cazul omului" (cum a fost tradus *tanthropinon agathon*) — termen ce va fi identificat mai jos cu „fericirea" (*eudaimonia*)[41]. Nu este vorba aici de a căuta ceea ce este „omul *bun*", ci de a lămuri ce este „*binele* omului"[42], o expresie analoagă unor locuțiuni de tipul „binele ochiului" sau „binele cuțitului" sau „binele cetății" etc.

Ce înseamnă acest „bine" *în genere* (I, 1-2)? Trebuie să avertizăm cititorul eticii lui Aristotel că termenul *agathon* (bine) nu are aici sensul colocvial al binelui, ce se referă la o mulțime de calități pozitive ale unui obiect sau acțiuni (sens în care zicem: acesta e un automobil *bun*); el nici nu e doar un cuvânt *expresiv*, care nu desemnează nimic, ci exprimă doar

---

[40] Motiv pentru care G. Moore l-a acuzat de „eroarea naturalistă" (*Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1959, p. 176). G. Hughes demontează această critică (G. Hughes, *Aristotle on Ethics*, Routledge, 2001, p. 41 sqq.).

[41] Pentru respingerea tezei că „binele omului" este *sinonim* cu „eudaimonia", vezi C. Kirwan, *Two Aristotelian Theses about Eudaimonia*, în A. Alberti (ed), *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli, 1990.

[42] Nu „binele uman" (cum se traduce în ediția românească la 1094b, 7), căci spunem „binele cetății" nu „binele cetățenesc".

o atitudine a vorbitorului sau îndeamnă receptorul să facă ceva. Sensul lui e unul *sui generis*, legat de terminologia metafizicii aristotelice.

Pentru a vedea care e acest sens, va trebui să precizăm cu titlu preliminar că există o tendință generală de a folosi cuvântul „bun" fie ca substantiv, fie ca adjectiv. Întrebăm: ce înseamnă un „om bun", un „ochi bun" etc. Aristotel însuși folosește asemenea expresii. Dar nu acesta e sensul aristotelic al „binelui" din fragmentul citat mai sus. În acest fragment cuvântul e folosit ca *substantiv*. Prin urmare, întrebarea care se poate pune în acest caz este: care este „binele pentru om" sau „binele omului", la fel cum se întreabă care este „binele strategiei", „binele medicinei", „binele pentru ceea ce este uscat"; în ultimul caz, de exemplu, Aristotel răspunde că binele pentru ceea ce este uscat e ca acel ceva să devină într-o stare intermediară între umezeală și uscăciune (1159b, 20). Deci „bine" pare să nu fie folosit în acest context ca predicat monadic (desemnând o proprietate), ci ca predicat diadic (o relație): *x este binele lui y* (și nu *x este bun*). Prin urmare, dacă e să folosim sensul aristotelic al lui „bine", atunci întrebarea corectă nu e de tipul: „Ce face ca un scop să fie bun?" (interpretarea adjectivală), ci „Ce face ca un scop să fie *un bine*?" (interpretarea substantivală).

Misterul în legătură cu acest sens al binelui e destrămat parțial în pasajul imediat următor unde se *sugerează* că acest gen de bine e un fel de „scop":

> Apare însă o deosebire în ceea ce privește scopurile urmărite: uneori ele constau în activitatea însăși, alteori într-un produs dincolo de activitate (1094a, 5, trad. Irwin)[43].

Misterul e complet înlăturat de pasajul de la pagina 1097a, 21 unde se spune *explicit* că „binele" în sensul dis-

[43] De exemplu, scopul ascultării *Simfoniei a IX-a* este chiar ascultarea *Simfoniei a IX-a* („activitatea însăși"), pe când scopul construirii unei case e ceea ce rezultă după încheierea activităților de construire, anume casa („un produs dincolo de activitate").

cutat aici e într-adevăr un „scop" (*telos*) sau un *anume fel* de scop:

> Dar, totdeauna, în orice acțiune sau în orice decizie, *binele reprezintă scopul, pentru că în vederea lui se fac toate celelalte.*

Așa se face că mulți comentatori (e.g. W. Hardie, J. Urmson, C. Kirwan, D. Bostock etc.) echivalează, într-un fel sau altul, *bine* și *scop*[44]. Voi încerca să arăt de ce această echivalare mi se pare greșită și de ce cred că „bine" e un termen pentru o *subclasă* a scopurilor: orice bine este un scop (I, 7), dar nu orice scop este un bine.

Spre deosebire de R. Gauthier care crede că pasajul introductiv al EN rămâne *complet* în afara metafizicii, a filozofiei theoretice (*episteme theoretike*), și trebuie citit *doar* relativ la contextul cunoașterii practice, consider că va fi greu de înțeles sensul exact al termenilor aristotelici abia introduși în primele capitole ale *Eticii nicomahice* fără a racorda aceste capitole la contextul mai larg al metafizicii lui Aristotel. Putem fi de acord că în aceste pasaje *accentul* este pus pe binele „realizabil prin acțiune", dar sensul originar al „binelui" de care e vorba aici nu e unul practic, ci unul metafizic: binele *oricărui* lucru este ceva legat de *cauza finală* a acelui lucru. Iată de ce „binele" aristotelic nu este totuna cu scopul, ci are a face cu *scopul esențial* al unui lucru. Conceptul practic de bine e o instanță particulară a acestuia. „Binele" trebuie analizat în contextul mai larg al metafizicii, sensul lui fiind legat de convingerea lui Aristotel că *orice* explicație satisfă-

---

[44] „Aristotel spune în capitolul 1 că orice activitate umană tinde spre un anume *bine*, i.e. spre un anume *scop*" (W. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford University Press, 1968, p. 12). „Dacă întrebăm ce e bine într-un anume act (*praxis*) sau în exercitarea unei anumite abilități, Aristotel crede că răspunsul va fi găsit prin luarea în considerare a lucrului pentru care e făcut actul sau e exercitată abilitatea, scopul lor (1097a, 23)" (C. Kirwan, „Two Aristotelian Theses about Eudaimonia", în A.M. Alberti (ed), *Studi sull'etica di Aristotele*, Bibliopolis, 1990, pp. 149-170 (p.153). Vezi și J. Urmson, *Aristotle's Ethics*, Blackwell, 1988, p. 9.

cătoare trebuie să fie, cel puțin în parte, o explicație teleologică:

> Între toate lucrurile care există în natură [...] nimic nu se face în virtutea norocului sau a întâmplării... Există deci cauză finală în lucrurile care sunt generate și există prin natură. În lucrurile în care există o cauză finală, pașii anteriori se petrec în vederea acelei cauze finale. *Deci așa cum facem noi un lucru, așa se face de la natură și așa cum se face de la natură, așa îl facem fiecare, în afară de cazul când există piedici.* Acțiunea inteligentă este în vederea unui scop; prin urmare și natura lucrurilor este astfel [...] În general, meșteșugul (arta, *techne*) duce la bun sfârșit lucrurile pe care natura nu le poate desăvârși, iar pe altele le imită. Deci dacă lucrurile făcute prin meșteșug au o cauză finală, este evident că și lucrurile făcute prin natură au o cauză finală (*Fiz.* 199a).

Această teorie metafizică a lui Aristotel are o aplicabilitate generală[45], ea acoperind și cazul particular al acțiunilor și scopurilor practice: „Cea mai mare parte din ceea ce spune Aristotel în *Fizica I* cu privire la lucruri și schimbări se aplică la toate lucrurile schimbătoare, inclusiv la artefactele făurite de om"[46]. Aristotel însuși întărește această interpretare: „Cea mai suverană dintre științe și îndreptățită într-o mai mare măsură să domine asupra celei menite să slujească e aceea care știe cu ce scop trebuie făcut lucrul. Scopul acesta, când e vorba de fiecare caz în parte, e binele său, iar când e vorba de Natură în ansamblul său e Binele absolut" (*Metaf.* 982b, 5-10). Nu e de mirare că Reeve comentează astfel: „Prin urmare, cercetarea metafizică a ființei și substanței se termină în *același loc* ca și cercetarea etică a binelui uman."[47] E drept că Aristotel precizează că într-o cercetare politică pu-

---

[45] Aristotel vorbește de patru tipuri de cauze și de explicație cauzală: materială, formală (prin *eidos*), finală (prin *telos*) și eficientă. „În cazul organismelor *eidos* și *telos* coincid" (G. Hughes, *Aristotle on Ethics*, p. 35n). Aceeași coincidență e valabilă pentru cazul artefactelor și acțiunilor.

[46] J.L. Ackrill, *Aristotle The Philosopher*, Clarendon, 1981, p. 34.

[47] C.D.C. Reeve, *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*, Clarendon, 1992, p. 103.

tem lăsa deoparte pentru moment binele în sensul lui cel mai general sau binele caracteristic lucrurilor inanimate, concentrându-ne pe binele omului, specific cunoașterii practice: „or, în momentul de față, tocmai binele *realizabil în practică* este cel pe care-l căutăm" (1096b, 35). Dar și binele sau scopul esențial urmărit în treburile omenești — și care nu se realizează spontan, ci prin inițiativă umană — e de două feluri: unul constă „în activitatea însăși" (e.g. binele omului) și altul constă „dintr-un produs dincolo de activitate" (e.g. binele artei construcțiilor navale e corabia — 1094a, 5). Primul se referă la acțiunile din care se compune o viață de om și e obiectul de studiu al cunoașterii practice, cel din urmă e caracteristic artelor și e obiectul de studiu al cunoașterii poietice. *Etica nicomahică* e interesată, în fond, numai de acel bine realizabil de către om ce e caracteristic domeniului *praxis*-ului și „cunoașterii practice" (în particular, celei politice). Acesta este „binele omului".

În interpretarea tuturor acestor pasaje de început nu e inutil să avem în vedere și sensul *definiției* la Aristotel: „Ce este X?" nu e o întrebare care cere precizarea înțelesului în care e utilizat *cuvântul* X (de pildă, a cuvântului „fericire"), ci ne pretinde să spunem *ce este realmente* X. Aristotel nu vrea să afle cum e utilizat cuvântul „eudaimonia", ci ce *este* eudaimonia. Definiția este aici o definiție *reală* și are natura unei *explicații*, „una ce ne oferă o *înțelegere a realității* — nu a cuvântului, înțelesul căruia îl posedăm deja". Prin urmare, „«Ce este *eudaimonia* ?» e în anumite privințe o întrebare similară întrebării «Ce este o eclipsă de lună?». Ea cere formularea criteriilor prin intermediul cărora să putem judeca și alege diferite moduri de viață."[48] Găsirea definiției *eudaimoniei* e totuna cu descoperirea unui principiu (*arhe*), a unui punct de plecare justificat rațional al discursului etic.

Dar trebuie să avertizăm cititorul că deși „binele" unui lucru e legat de cauza finală a acelui lucru, el nu este identic cu „cauza finală"; „binele" este o specie de „cauză finală", de scop *esențial* și *definitoriu* al unui lucru. (În cazul lucrurilor

[48] J.O. Urmson, *Aristotle's Ethics*, pp. 15, 16.

făurite de om, cauza finală coincide în plus cu cauza formală.) Vom vedea că „binele" este un anume gen de manifestare a cauzei finale. Desigur, el nu e nici conceptul de scop *simpliciter* (i.e. un rezultat *contingent* și, eventual, *plural* al unei acțiuni: e.g. scopul lecturilor mele e să-mi pregătesc lucrarea de licență și să-mi ocup totodată timpul liber; aici avem două scopuri accidentale simultane ale aceleiași acțiuni; aceeași acțiune poate avea alt scop la un moment ulterior). „Binele" e conceptul unui scop special, conceptul unei finalități (cauze finale) *unice* și *specifice* unui lucru sau unei acțiuni. În *Metafizica* 983a, cauza finală e numită „scopul și binele" „care este țelul oricărei deveniri și mișcări"[49]. În acest sens spune Aristotel că „scopul medicinei e sănătatea" (1094a, 8): medicina *nu poate* avea alt scop, acum sau altă dată. Scopul de care e vorba în EN, I,1 este scopul *caracteristic* a ceva, care *rezultă din propria sa natură* (i.e. la fel întotdeauna și în mod *necesar*), fiind *definitoriu* pentru acel lucru: „Natura (firea) e un gen de sursă și cauză a schimbării (și a neschimbării) în acele lucruri cărora le aparțin în mod primar și prin sine — deci *nu accidental*" (*Fiz.*, II, 2). Voi amâna puțin definiția „binelui" spre a introduce o noțiune de care avem nevoie pentru a o înțelege mai ușor, anume noțiunea de „funcție" (*ergon*).

2.2. Argumentul funcției (I, 7)

Ce înseamnă, mai exact, acest *bine definitoriu*? În I,7 Aristotel propune precizarea acestui concept pe baza noțiunii de *ergon* sau *funcție* sau *activitate caracteristică*[50], noțiune care nu e independentă de aceea de cauză finală: „Cauza fina-

[49] Compară cu: „binele este cel spre care aspiră toate" (EN, 1094a, 2).

[50] Voi traduce *ergon* cu *funcție*; el e tradus cu „act", „activitate", „lucrare" de S. Petecel. Roger Crisp îl traduce cu „activitate caracteristică", D. Ross, T. Irwin și C. Mazzarelli cu „funcție", C. Kirwan cu „sarcină (*task*)" iar S. Bezdechi cu „operă". Termenul e, în realitate,

lă a unui lucru e *funcția* pe care o îndeplinește" (*Met.* III, 4). Să analizăm fragmentul 1097b, 20-1098a, 20.

Aristotel pleacă aici de la teza că *toate lucrurile au o funcție specifică (ergon)*: toate lucrurile care se mișcă prin firea lor (*physis*), nemaivorbind de artefacte, au o funcție caracteristică; chiar și Dumnezeu, motorul nemișcat, are o funcție caracteristică: nemurirea, i.e. viața eternă (*Despre cer*, II, 3, 286a). „Considerăm că lucrătorii manuali sunt precum lucrurile fără viață care acționează într-adevăr, dar acționează fără a ști ce fac, așa cum focul arde; dar în timp ce lucrurile inanimate își exercită fiecare funcția proprie dintr-o tendință (înclinație) naturală, muncitorii o exercită din *obișnuință*" (*Met.* I ,1). „Tot ceea ce are o funcție există pentru acea funcție" (*Despre cer*, 286a). Funcția sau activitatea caracteristică a unui flautist, de exemplu, e să *cânte la flaut*. A ochiului să *vadă*. Această funcție caracteristică este chiar *cauza finală* a lucrurilor. Dacă auzul este funcția urechii, el e și cauza sa finală, adică răspunsul la întrebarea: *în vederea a ce* există urechea?

Cauza finală sau funcția caracteristică e un tip de *scop*[51] (în vederea a ce există lucrul?), anume e un *scop esențial*. Ceea

---

sistematic ambiguu (el înseamnă producție sau sarcină (1109a, 25; 1124b, 25), produs (1094a, 5), acțiune, activitate (1104b, 5), funcție, activitate caracteristică (1097b, 25)); ideal ar fi să avem un singur cuvânt românesc apt să primească în mod tacit, în funcție de context, sensurile particulare pe care le-am amintit. În engleză, Irwin crede că acest termen generic ar putea fi „work". În limba română nu știu care ar putea fi el și de aceea voi folosi termenul „funcție", care prinde sensul valabil pentru contextul particular comentat aici. Ideea că orice lucru are o „funcție" caracteristică al cărei exercițiu optim e dependent de virtuțile lucrului era o idee vehiculată în Academie și dezvoltată chiar de Platon (*Rep.* 352e-). Aristotel reia aici un loc comun în mediul său intelectual. R. Kraut e de părere că Aristotel nu folosește chiar conceptul platonician de *ergon*, ci unul parțial modificat (vezi R. Kraut, *The Peculiar Function of Human Beings*, „Canadian Journal of Philosophy", IX, 3, 1979).

[51] „Funcția fiecărui lucru este scopul său" (*EE*, 1219a, 8). „Căci funcția (*ergon*) este scopul (*telos*) iar activitatea (actul, *energeia*) este funcția. De aceea cuvântul activitate (actualitate, *energeia*) derivă de la cuvântul funcție (*ergon*) și năzuiește să însemne același lucru cu împlinirea completă (*entelehia*)" (*Met.* 1050a).

ce *este* realmente ceva („forma" sa) este definit prin funcția sa caracteristică (e.g. „cizmarul" *este* meșteșugarul care face cizme în calitatea sa de cizmar, deci nu accidental, cum ar putea face cojocarul). E prezentă aici tacit distincția pe care logicienii contemporani o fac între definițiile nominale (sau convenționale, de tipul: convin să numesc „ochi" acest obiect de sticlă ...) și definițiile reale (sau esențiale, de tipul: ochiul *este*...). Un termen definit prin funcția sa caracteristică e ceea ce am putea numi un „termen funcțional", iar definiția sa poate fi numită „definiție funcțională"; definiția funcțională e o specie de definiție reală. Și deoarece în metafizica lui Aristotel, în viziunea sa finalistă asupra cosmosului, *toate* lucrurile pot fi definite funcțional, definițiile lor funcționale vor fixa chiar „forma" sau „esența" acelor lucruri: „Cauza finală există în definiție" (*Fiz.* 200a); „Esența și scopul constituie un singur lucru" (*Fiz.* 198a).

Prin urmare, în termeni actuali[52], aș spune că esența unui lucru denumit de un cuvânt funcțional e explicitată de *definiția sa funcțională*, definiție care poate fi privită ca o specie de definiție prin gen proxim și diferență specifică. Ex.: ochiul = $_{df}$ <acel organ al corpului> care vede. Aici partea prinsă între paranteze reprezintă genul proxim, iar partea subliniată diferența specifică. Diferența specifică este în acest caz chiar *cauza finală* sau *funcția caracteristică*. Genul proxim

---

[52] R.M. Hare, de pildă, folosește denumirea de „cuvânt funcțional" pentru un cuvânt al cărui înțeles poate fi explicat în întregime numai dacă spunem *la ce servește* obiectul (*what the object* is for) la care se referă acel cuvânt. În opinia lui Hare, cuvintele funcționale includ nume de instrumente, de meserii și de meseriași. A ști la ce servește un burghiu nu înseamnă a ști criteriile unui burghiu *bun*, căci o gaură poate fi dată și cu un burghiu *rău*. Burghiu *înseamnă* ceva de tipul „instrument care asigură realizarea scopului pentru care sunt utilizate burghiele, anume practicarea unor găuri". Un „burghiu *bun*" înseamnă însă mai mult: „un burghiu care asigură *bine* realizarea scopului pentru care sunt folosite burghiele". Pentru aceasta el trebuie să satisfacă anumite criterii. În sensul utilizat aici, o „definiție funcțională" e o definiție a unui cuvânt funcțional, prin scopul său caracteristic. (R.M. Hare, *The Language of Morals*, Clarendon, 1952)

e răspunsul la întrebarea „*Ce este* X ?"; diferența specifică, delimitând specia (*eidos*), e răspunsul la întrebarea: „*Ce fel de* (funcție are) X?" („Orice lucru își derivă caracterul său esențial din funcția sa" — *Pol.* 1253a,18). De exemplu, un obiect e un membru propriu-zis al speciei „ochi" dacă și numai dacă posedă diferența specifică (sau proprietatea funcțională) de *a vedea*; altfel, el e fie un alt organ biologic, fie un obiect asemănător ochiului, fie un ochi mort sau bolnav (care nu mai e, propriu-zis, ochi)[53].

O posibilă neînțelegere ar putea fi înlăturată acum. Are oare omul o funcție *unică* din moment ce el trebuie să posede și funcția specifică regnului animal (sensibilitatea), precum și pe cea a regnului vegetal (nutriția și creșterea); nu cumva are omul *toate* aceste funcții, poate și altele, cum ar fi vederea sau construcția corăbiilor — ultima activitate fiindu-i specifică numai lui? Iată ce spune Aristotel în *Despre suflet*:

> Sufletul este principiul (funcțiilor) deja menționate și el e definit prin capacitatea de nutriție sau senzitivă sau de gândire sau de producere a mișcării (413b, 11-12). Plantele posedă doar capacitatea de nutriție, alte ființe vii o posedă pe aceasta și de asemenea capacitatea senzației. Cele ce posedă capacitatea senzației posedă și capacitatea apetitivă. [...] Toate animalele au cel puțin o capacitate senzitivă, cea tactilă. [...] Unele animale posedă de asemenea puterea de locomoție și altele, adică oamenii, și probabil ființele asemănătoare oamenilor și chiar mai nobile decât ei posedă de asemenea capacitatea gândirii și un intelect (414b, 1-5; 16-19).

Dintr-un asemenea pasaj, similar celui din EN 1097b, 20-1098a, 5, nu rezultă pluralitatea funcțiilor omului (*qua* om). Într-adevăr, dintr-un anumit punct de vedere, privit *ca ani-*

---

[53] „Ceea ce *este* ceva (i.e. „forma" sa — V.M.) este ceva definit prin funcția sa: un lucru e realmente ceea ce este atunci când își poate exercita funcția, de exemplu un ochi (e realmente ochi) atunci când poate vedea. Când ceva nu-și poate exercita funcția proprie, el e acel lucru doar cu numele, cum e un ochi mort sau unul făcut din piatră" (*Meteorologica* 390a, 10-12; v. *Metaf.* 1045b, 32-34).

mal, omul are și funcția sensibilității. Dacă îl privim *ca ochi* (deci numai sub aspectul unei părți a lui), atunci el are și funcția vederii. *Ca* făuritor de corăbii omul are și funcția de a făuri corăbii. Ceea ce caută însă Aristotel în I, 7 este funcția omului *ca om*, *eidos*-ul omului. Iar această funcție e viața rațională și e *unică*. Ea distinge sub-specia om de speciile „animal" și „vegetal" ale genului „organism viu" și, probabil, o înrudește cu zeii. Definiția aristotelică a unui lucru (aici prin funcția sa) încearcă să plaseze acel lucru în specia sa (*eidos*), indicând genul (*genos*) (animal), „propriul" (*idion*) (a construi corăbii) și diferența specifică (*diaphora*) pentru a identifica specia în cadrul genului (care are ca funcție viața rațională). Deci, într-un anume sens, omul are mai multe funcții *proprii*; dar *ca om*, el are o singură funcție *esențială*[54].

Putem conchide această parte a comentariului spunând că în EN I,7 se caută *definiția funcțională* a omului:

> (Vom putea lămuri mai ușor ce este fericirea umană) „dacă vom stabili care este actul (*ergon*) specific omului. Căci, așa cum pentru un flautist, pentru un sculptor, ca și pentru orice artizan și în general pentru oricine are o activitate (*ergon*) sau o îndeletnicire anume, se pare că binele și perfecțiunea rezidă în lucrările lor (*en to ergo... einai*), tot astfel trebuie să fie și pentru om, dacă există un act (*ergon*) anume care-i este specific (1097b, 25-29)[55].

Binele unui lucru (în sens substantival) pare a fi *identic* în sens absolut (sinonim) cu funcția sa caracteristică (dacă acceptăm traducerea „rezidă în" propusă în citatul anterior de Petecel, ca și de Ross și Barnes)[56]. În acest caz: *Binele lui X*

---

[54] Putem recunoaște ușor în acest context aplicarea procedurilor metodei dialectice așa cum sunt ele prezentate în *Topica*.

[55] Se observă aici traducerea lui *ergon* cu trei cuvinte românești diferite (*act*, *activitate* și *lucrare*), fără nici o avertizare, ceea ce face irecognoscibil textul original.

[56] Și în opinia lui Kraut funcția omului constă în *„excelenta* utilizare a rațiunii"; în interpretarea mea, funcția omului constă doar în *utilizarea rațiunii*. Teza că „binele omului *este* funcția omului" e destul de răspândită printre comentatori (Hardie, Wilkies, Nagel, Apostle și Gerson).

este chiar funcția lui X. Prin urmare, a doua propoziție din I,1 („pe bună dreptate s-a afirmat că binele este cel spre care tind toate") s-ar referi la funcție sau la cauza finală. Căci orice lucru (obiect fizic, obiect biologic, artă, activitate) are un bine specific ce constă în funcția lui caracteristică: Aristotel vorbește de pildă despre binele omului, binele corpului, binele medicinei, binele peștelui, binele unui corp fizic (i.e. „locul său natural"), binele înțelepciunii speculative (adevărul) etc.

Interpretarea pe care o susțin eu (interpretare adoptată și de Irwin, Reeve ori Gomez-Lobo) este că identitatea dintre binele specific și funcția caracteristică este una mai slabă, ca gen[57]. Această interpretare se bazează pe o altă traducere și o înțelegere diferită a expresiei *en einai* din pasajul de mai sus. Traducerea corectă nu e *rezidă în*, ci *se găsește în*, iar expresia în cauză e una tehnică, explicată în *Categorii*. Noua traducere indică o relație mai slabă decât identitatea absolută („rezidă în") dintre binele unui lucru și funcția lui. Alte traduceri sunt: „Binele i.e. buna activitate pare să *depindă de* funcția lucrului" (Irwin) sau, mai bine, *„să fie în* acea funcție" (Crisp, Noica), „să fie prezent în" acea funcție (Edghill) sau să se *găsească în* acea funcție (cum prefer eu) (1097b, 26). Căci „binele" unui lucru nu revine la simpla exercitare a funcției caracteristice, ci depinde de exercitarea ei „desăvârșită", căci exercitarea funcției poate fi și *nedesăvârșită* (1098a, 10-17). „Pe bună dreptate s-a afirmat că binele este cel spre care *tind* toate" (EN, 1094a) — spune Aristotel — deci nu cel la care ajung *necesarmente* toate.

Să analizăm mai atent sensul lui „a se găsi în (*en einai*)" pentru a susține neidentitatea dintre funcție și bine. În *Categorii* 1a, Aristotel distinge între două forme de predicație: „a fi *spus despre* ceva" (*kata tinos legestai*) și „a *se găsi în* ceva"

[57] Pentru o trecere în revistă a acestei dispute, cu o concluzionare similară celei pe care o propun aici, vezi A. Gomez-Lobo, *The Ergon Inference*, „Phronesis", XXXIV, 2, 1998.

(*en tini einai*)[58]. Prima expresie înseamnă, *grosso modo*, următoarele: dacă y *este spus* despre x, atunci *x* este *y* în mod *esențial*. A doua expresie — cea care apare și în pasajul nostru — înseamnă: dacă *y se găsește în x* (dacă binele se găsește în funcție) atunci *x* este *y*, dar *nu în mod esențial*, ci accidental (deci funcția este binele în mod accidental). În termenii lui Aristotel însuși, „a se găsi în" înseamnă „ceea ce este în ceva, dar nu-i aparține ca parte, și e incapabil să existe separat de acel ceva" (*Cat.* 1a). Deci: *y* „se găsește în" *x* nu înseamnă că *y* este o „parte" a lucrului *x* (cum credea Anaxagoras), ci că existența lui *x* (funcția) este o condiție necesară pentru existența lui *y* (binele) și *y* (binele) aparține *numai* lui *x* (funcția), deși nu în mod esențial (aici se are în vedere „propriul" binelui omului). Să luăm chiar exemplul lui Aristotel din *Categorii*: „o anumită cunoaștere gramaticală *se găsește în* suflet" înseamnă că existența sufletului e o condiție necesară pentru existența acelei cunoașteri gramaticale sau că acea cunoaștere gramaticală nu poate exista separat de suflet (sau „în afara sufletului", cum traduce Noica)[59] și ea îi aparține numai lui, în mod neesențial.

Revenind la textul *Eticii nicomahice*, a spune că binele omului *se găsește în* funcția omului înseamnă a spune că existența funcției omului e o condiție necesară a existenței binelui omului sau că binele omului nu poate exista separat de funcția omului, că binele omului aparține numai funcției omului, chiar dacă nu în mod *accidental*, ci ca „propriu"; dar și răul poate caracteriza funcția omului.

Felul în care înțeleg eu introducerea în acest context a termenului tehnic „a se găsi în" e următoarea: prin această

---

[58] Pentru complexitățile acestei problematici esențialmente metafizice, vezi, între multe altele, Wolfgang-Rainer Mann, *The Discovery of Things, Aristotle's Categories and their Context*, Princeton University Press, 2000.

[59] Aristotel, *Categorii*, în Porfir, Dexip, Ammonius, *Comentarii la Categoriile lui Aristotel*, Editura Academiei, București, 1968 (trad. C. Noica).

precizare, Aristotel nu vrea decât să justifice cursul argumentării sale — pentru a afla *ce anume* este binele omului (căci aici se ajunsese cu investigarea în respectivul loc al fragmentului I, 7), suntem obligați să stabilim care este funcția omului (ceea ce se va face în continuare), căci binele omului nu e o calitate lăudabilă oarecare, ci una care *nu poate exista separat de funcția sa*, e o calitate doar a funcției sale, deși nu e una pe care omul o are cu necesitate, căci există și un rău al omului[60]. Supoziția lui Aristotel — tipică pentru genul de teorie a virtuții pe care-l practică — e că nu putem înțelege felul în care *trebuie* să trăim fără a înțelege mai întâi ce *suntem*, sau *în vederea a ce* suntem, ce *funcție* avem, la fel cum nu putem înțelege ce înseamnă un „cuțit bun" fără să știm mai întâi că un cuțit e un instrument de tăiat. Legătura dintre funcția omului și binele omului e explicată în același pasaj: ele nu sunt identice în sens absolut, ci sunt identice „ca gen"[61] („Funcția unui lucru este aceeași ca gen cu funcția unui lucru bun", 1098a, 9, trad. C. Ducu): deci dacă funcția ochiului e *să vadă*, funcția speciei acelui gen, *ochiul bun*, e să *vadă bine*; și funcția speciei *ochi rău* e să *vadă rău*. La fel pentru om. Deci funcția unui lucru bun, la fel ca și funcția unui lucru rău, sunt „generic identice" cu funcția lucrului în cauză, deși esența lor e diferită.

---

[60] „Răul este cu necesitate contrar binelui, iar acest fapt este evident prin inducția pe bază de lucruri particulare" (*Cat.* 14a). Și cu toate că funcția omului îi revine cu necesitate omului ca om, binele care *se găsește în* funcție nu-i revine cu necesitate, ci îi revine cu necesitate *binele sau răul* sau vreun intermediar al lor, căci funcția omului nu e tipul de lucru căruia-i „revine în chip natural un singur contrar" (cum îi revine focului faptul de a fi cald), ci „poate să aibă loc o trecere de la un contrar la altul", căci caracterul omului, de care depinde exercițiul bun sau rău al funcției, poate trece de la a fi rău la a fi bun și invers (*Cat.* 13a).

[61] „Numim generic identic ceea ce cade sub același gen" (*Top.* 103a). Traducerea „rezidă" sugerează o „identitate sub raport specific" (în calitate de specie) (*idem*) – și de aceea o consider greșită.

Iată, pentru comparație, traducerea întregului fragment propusă de R. Crisp:

> Dar poate că a spune că fericirea este binele suprem seamănă mai degrabă cu a susține o platitudine și se va dori să specificăm natura sa cu mai multă claritate. E posibil să facem aceasta dacă vom stabili care e activitatea caracteristică (*ergon*) a unei ființe umane. Căci tot așa cum binele (*the good*) — buna activitate (*doing well*) — unui flautist, sculptor sau a oricărui alt artizan sau, în genere, a tot ce are o anume activitate caracteristică (*ergon*) sau acțiune (*praxis*) e considerat a se afla în (*to lie*) activitatea sa caracteristică (*ergon*), același lucru pare a fi adevărat despre o ființă umană, dacă ea are într-adevăr o activitate caracteristică (*ergon*) (1097b, 25-19)[62].

Și mai departe:

> Dacă activitatea caracteristică (*ergon*) a unei ființe umane este o activitate a sufletului în acord cu rațiunea sau cel puțin nu fără rațiune și dacă spunem că activitatea caracteristică a oricărui lucru aparține aceluiași gen cu cea a unui *lucru bun* de același tip, ca în cazul unui cântăreț la liră și a unui cântăreț la liră bun, și așa mai departe în legătură cu orice, superioritatea celui bun în ce privește virtutea fiind o adăugire la activitatea caracteristică (căci activitatea caracteristică a cântărețului la liră e să cânte la liră, iar cea a cântărețului bun, să cânte bine); prin urmare, dacă așa stau lucrurile și dacă considerăm că activitatea caracteristică a unei ființe umane este un anume gen de viață, și dacă suntem de acord că acest gen de viață e activitatea sufletului și acțiunile în acord cu rațiunea iar activitatea caracteristică a *persoanei bune* e să facă acest lucru bine și nobil, și dacă mai suntem de acord că o activitate caracteristică e executată bine atunci când e executată în acord cu virtutea care-i este proprie, atunci, dacă lucrurile stau așa, *bi-*

---

[62] Iată și versiunea lui T. Irwin: „Vom găsi poate binele suprem dacă vom găsi mai întâi funcția (*ergon*) unei ființe umane. Căci tot așa cum binele, i.e. buna activitate (*doing well*) pentru un flautist, un sculptor sau pentru orice artizan, și în genere pentru orice are o funcție și o acțiune (caracteristică), pare *să depindă* (*depend on*) de funcția sa, același lucru pare să fie adevărat despre o ființă umană, dacă o ființă umană are o anumită funcție" (1097b, 25-29). Compară cu versiunea lui C. Ducu din Anexă.

nele omului se dovedește a fi activitatea sufletului în acord cu virtutea și, dacă există mai multe virtuți, în acord cu cea mai bună și mai completă (1098a, 6-16).

Acesta e un pasaj care arată clar că „binele lui X" nu e sinonim cu „scopul esențial al lui X" și nici cu „funcția lui X". Diferența e dată de intrarea în joc a lui „bun" în sens adjectival (*agathos*). Un lucru *bun* (în sens adjectival) e un lucru ce posedă acele proprietăți (numite *virtuți*) care îl fac să fie ceea ce este, un membru propriu-zis al speciei sale, care-i desăvârșesc natura[63]. Un lucru *rău* e un lucru care se îndepărtează de la natura sa (de la cauza sa finală) datorită *viciilor* posedate. „Mișcarea spre scopul final al lucrului" e o mișcare spre o anume „împlinire", o mișcare necesară, „invariabilă": „Acest gen de cauză e un fel de *necesitate*" în sensul primar de „a acționa în conformitate cu propriul său impuls" și „de a nu putea face altfel" (*Metaf.* 1015a). La fel stau lucrurile în domeniul producțiilor artei și al acțiunilor, căci acestea „imită natura lucrurilor" fizice (*Fiz.* 199a). Atâta doar că, în acest din urmă caz, avansul spre scopul final are loc numai prin intervenția conștientă a omului și poate avea loc mai bine sau mai rău. În acest context, sensul adjectivului „bun" nu e desigur unul moral (căci vorbim de ochi bun, cal bun — 1106a, 15-25), ci unul general-metafizic: un ochi *bun* e un exemplar *desăvârșit* al speciei sale, i.e. un ochi ce posedă fără ambiguitate, în cel mai deplin sens, diferența specifică sau funcția caracteristică. Și aceasta se poate întâmpla dacă are „virtuțile" necesare.

---

[63] „*Virtuțile* sunt desăvârșiri ale naturii unui lucru iar *viciile* sunt îndepărtări de la această natură"(*Fiz.* 246b). „Natura" unui lucru e „ceea ce un lucru este atunci când împlinirea lui e completă" (1252b, 27). „Fiecare virtute există datorită unei relații particulare și pune lucrul care o posedă într-o condiție *bună* sau *rea* în ce privește determinațiile proprii, unde prin determinații «proprii» înțeleg acele influențe care, pornind din constituția naturală a lucrului, tind să-i împlinească sau să-i distrugă existența" (*Fiz.* 246b, 4).

Vom spune, așadar, în jargon aristotelic, că un om *bun* e acel om care exercită *desăvârșit* sau arhetipic funcția caracteristică oamenilor; și o exercită astfel datorită *virtuților* pe care le posedă și în concordanță cu acestea.

Un ochi *bun* și un ochi *rău* (în măsura în care aparțin aceluiași gen — ochi) au *aceeași* funcție caracteristică, funcția ochiului (a vedea) (1098a, 5-17). Dar exercițiul acestei funcții poate fi diferit: desăvârșit (i.e. conform naturii lucrului) în cazul ochiului *bun* (sănătos) și imperfectă în cazul ochiului *rău* (e.g. bolnav de cataractă).

Funcția ochiului bun e funcția ochiului *exercitată desăvârșit*, e funcția ochiului exercitată în conformitate cu virtuțile sale, adică cu acele calități ale ochiului care-i împlinesc existența; funcția ochiului bun e *binele ochiului.*

Pentru simetrie, am putea adăuga că *funcția ochiului rău* e funcția ochiului *exercitată imperfect*, conform viciilor acestuia; ea ar putea fi numită *răul ochiului.*

În general vorbind: *Binele lui X este funcția unui X bun (i.e. virtuos).*

Binele omului e funcția omului *bun*, i.e. funcția omului exercitată desăvârșit, e funcția omului exercitată conform virtuților sale sau conform celei mai înalte dintre ele. Iată cum traduce Irwin fragmentul 1098a, 7-16:

> (a) Funcția omului e activitatea sufletului care exprimă rațiunea (ca având ea însăși rațiune) sau presupune rațiunea (ca supunându-se rațiunii). (b) Funcția lui F, e.g. a unui harpist, este aceeași ca gen, după cum rezultă din felul în care vorbim, cu funcția unui excelent F, e.g. a unui excelent harpist. (c) Același lucru e necondiționat adevărat în fiecare caz atunci când adăugăm funcției exercitarea ei superioară care exprimă virtutea; căci funcția unui harpist este să cânte la harpă, iar a unui harpist bun e să facă bine acest lucru. (d) Noi considerăm funcția omului ca fiind un anume gen de viață și considerăm această viață ca fiind activitatea și acțiunile sufletului care exprimă rațiune. (e) [Prin urmare, din (c) și (d) rezultă că] funcția omului desăvârșit e să facă acest lucru frumos și bine. (f) Fiecare funcție e exercitată bine atunci când exercitarea ei exprimă virtutea proprie. (g) Prin urmare [din (d), (e) și (f)] binele uman se dovedește a fi activitatea sufletului care exprimă virtutea.

„Binele" despre care se vorbea în I,1 se referă, prin urmare, la o *subclasă* a scopurilor. Schematic, mi se pare că lucrurile ar putea fi reprezentate astfel:

Scop
- *Scop accidental* — i.e. un scop în sensul uzual al cuvântului, de exemplu scopul activității medicului e „să câștige bani cu care să-și întrețină familia". Dar același poate fi și scopul profesorului.
- *Scop esențial* sau definitoriu sau cauza finală (e.g. scopul activității medicale e „însănătoșirea bolnavilor") = **Funcția** lucrului („Cauza finală a unui lucru e funcția pe care o îndeplinește" — *Metaf.* III, 4.).
  - **Bine** – exercitarea excelentă (i.e. conform virtuții proprii) a funcției proprii.
  - ***Rău*** – proasta exercitare a funcției proprii.

Acestea fiind zise, am putea încerca o sinteză a situației, explorând, ca să zicem așa, toate combinațiile posibile, chiar dacă Aristotel nu o face efectiv. Dar examinarea sensului acestor posibilități — cerută principial de metoda dialectică (*Top.* 112b-) — poate da seama de coerența concepției aristotelice, dincolo de evidența oferită de litera textului. Vom spune, așadar, că:

Funcția lui F este „a face activitatea (*energeia*) X" și aceasta e *esențială* pentru F[64] (sau, funcția lui F este pur și simplu „X", înțeles ca scop-rezultat al unui *kinesis* originat în F, și acesta e esențial pentru F[65]) (e.g. funcția ochiului e vederea; respectiv, funcția artei construcției de case e casa).

---

[64] „Funcția oricărui lucru este scopul său" (*EE* 1219a, 8).

[65] Aristotel atrage atenția asupra a două sensuri majore ale cuvântului *ergon*: *activitate* și *rezultat* : „Funcție (*ergon*) e un cuvânt folosit în două feluri: într-un sens, funcția e ceva dincolo și după (*para*) activitate, de pildă casa în raport cu construcția casei...; în alt sens, funcția e activitatea însăși, de pildă... studiul în cazul științelor matematice" (*EE*, 1219a, 13-17). Aceeași ambiguitate am văzut că e prezentă și în utilizarea cuvântului „scop" (esențial).

Binele lui F este „a face X *în mod optim*" i.e. conform virtuții corespunzătoare (virtutea = acele calități ale lucrului (e.g. ochiului) care *desăvârșesc*, „optimizează" exercitarea funcției sale sau garantează atingerea scopului său esențial, e.g. fac ochiul să vadă *bine*).

Răul (kakon) lui F este „eșecul (*amartia*) în realizarea cauzei finale" a lui F (*Fiz.* II, 8), e.g. vederea deficitară, casa rău construită, „monstruozitățile" în natura animală, „greșirea țintei" în acțiune prin „exces și insuficiență" (*EN*, 1106b, 30-35; *Met.* 1151a).

Să ne referim acum la om și să vedem în câte feluri s-ar putea combina binele/răul în sens substantival („binele/răul omului") și în sens adjectival („omul bun/rău"):

Binele omului este exercitarea optimă (i.e. conform virtuții celei mai înalte — *sophia*) a funcției specific umane (i.e. activitatea sufletului, adică un mod de viață, conformă cu rațiunea) (I, 7).

Omul bun este omul virtuos; dimpotrivă, *omul rău* este omul vicios.

Binele unui om bun este, atunci, o expresie ce desemnează *efectiva* exercitare optimă (i.e. conform virtuților „omului bun") a funcției proprii omului.

Dar *binele unui om rău* înseamnă oare ceva? Aceasta pare să fie o expresie cu sens contrafactual sau normativ ce se referă la cum ar trebui să-și exercite bine funcția un om vicios (rău), chiar dacă *nu o face efectiv*. Este vorba aici de funcția așa cum ar fi *„demn de* a fi urmărită" (chiar dacă nu e *de fapt* urmărită astfel de către omul rău, om care nu are virtuțile necesare pentru a-și exercita bine funcția proprie). Deci binele omului bun și binele omului rău *pot fi și ele considerate identice*, numai că omul rău posedă binele doar *în potență*, pe când celălalt în *act* (*energeia*).

Acum, *răul unui om rău* nu înseamnă altceva decât proasta exercitare (conform viciilor „omului rău") a funcției proprii omului (aceeași la omul bun și la omul rău).

Iar *răul unui om bun* se referă la felul în care *nu ar trebui* să-și exercite funcția proprie un om bun (ceea ce „trebuie

evitat"), funcție pe care, *de facto*, el nici nu și-o exercită astfel (rău).

Aceste formulări *normative* ale „binelui" și „răului", deși nu sunt tipice textului aristotelic, dau totuși seama de locuri precum 1147b, 25 și 1153b, 1. Aici Aristotel face distincția dintre surse ale plăcerii care au o *necesitate naturală* (sunt sădite în noi de natură), cum ar fi bunăoară nevoile biologice privind mâncarea ori sexul, ce au asociate plăcerile necesare corespunzătoare, și respectiv surse ale plăcerii care nu sunt necesare, ci contingente (fiind produsul învățării), cum ar fi bunăoară virtuțile, și deci plăcerile asociate lor; acestea din urmă sunt „bunuri... *demne de a fi alese* în sine" (i.e. un bine care, deși e non-actual, *trebuie* să fie urmărit). În celălalt loc, Aristotel caracterizează „răul" drept „ceea ce *trebuie* evitat", iar „binele" drept „ceea ce *trebuie* urmărit". Aceste formulări normative ale binelui și răului mi se par foarte semnificative pentru fondul interpretării eticii aristotelice[66]. Căci ele ne sugerează ideea importantă conform căreia binele omului (i.e. fericirea) nu e o fatalitate (naturală) a speciei umane, chiar dacă e legat de funcția *naturală* a omului, ci e rezultatul unei străduanii omenești.

Prin urmare, pasajul prim din I,1 ar putea fi completat, pentru a fi cu totul explicit, astfel: Orice artă și[...] par să tindă spre un anume bine «*demn de a fi urmărit* (nu neapărat urmărit efectiv) și tind să evite un anume rău (ce „trebuie evitat")». De aceea pe bună dreptate s-a afirmat că binele e cel spre care *aspiră* toate, «i.e. scopul esențial, chiar dacă nu toate îl realizează».

---

[66] Aceeași observație la R.M. Hare, într-un context în care-l dezvoltă pe Kant: „Voința este o facultate prescriptivă, nu descriptivă. Din acest punct de vedere, ea este precum *phronesis*-ul lui Aristotel. Aristotel însuși e pe jumătate prescriptivist. El pune în contrast *phronesis*, sau înțelepciunea practică, cu *synesis*, sau înțelegerea, și spune că prima este *epitatike* (care înseamnă de fapt „prescriptivă"), în timp ce ultima e *kritike monon* — doar judecă, nu prescrie" (R.M. Hare, *Sorting Out Ethics*, Clarendon, 1997).

Merită să subliniem în acest loc că *funcția omului* nu e un scop tranzitiv (un *rezultat* ce apare după încheierea acțiunii, o „operă" (*work*)), ci unul imanent (e chiar o activitate, *energeia*, o „sarcină" (*task*), o „activitate caracteristică", un „act" sau o „funcție"), i.e. e „activitatea sufletului conformă cu rațiunea" (1098a, 6). Cum ajunge Aristotel la această concluzie *empirică*?

El ajunge prin *inducție*. Aristotel susține că (i) „fiecare specie animală își are funcția proprie" (1176a, 5) și că (ii) există trei feluri de viață: nutriția și creșterea; senzația; activitatea a ceea ce are rațiune (*Despre suflet*, 413a, 20); toate aceste concluzii sunt cu evidență rezultatul cercetărilor sale biologice. Apoi, întregul regn animal are o funcție proprie (i.e. activitatea bio-vitală bazată pe senzații); funcția regnului vegetal e activitatea bio-vitală bazată pe creștere și nutriție (1098a). Aceste funcții nu sunt specific umane; omului îi „rămâne deci o *existență activă* (viață) proprie părții înzestrate cu rațiune" (1098a, 3). *Funcția omului* e acest mod de viață sau activitate vitală (*zoe*) ce constă din activitatea a ceva ce posedă rațiune (sufletul omenesc), el fiind de altfel *singurul* care o posedă[67]. Iar *binele omului*, conform definițiilor de mai sus, e *exercitarea optimă* a acestei funcții sau „activitatea sufletului *în acord cu virtutea* (ce exprimă virtutea — trad. Reeve)" (1098a, 17). Fiind o manifestare optimală a omului în acord cu ceea ce are mai bun în el (i.e. virtuțile sufletului, nu ale corpului), binele (suprem al) omului e activarea virtuților sufletului, adică un mod de viață ce reprezintă împlinirea (înflorirea) omului ca ființă socială. Aristotel numește această înflorire a omului conform propriei sale naturi *eudaimonia*. Ea este și idealul pe care *trebuie* să-l urmărească omul de-a lungul întregii sale vieți. *Eudaimonia* e tradus uneori cu „înflorire", alteori cu „fericire". Și de ce nu am numi

[67] „Rațiunea și gândirea formează scopul ultim al naturii noastre. Prin urmare, noi trebuie de la bun început să reglementăm atât nașterea, cât și educarea obișnuințelor (cetățenilor noștri) având în vedere acest scop" (*Pol.* 1334b, 10).

„fericită" o viață care reușește să fie manifestarea împlinită a esenței umane, esență aflată în potență în fiecare dintre noi. Căci optimizarea exercitării funcției caracteristice a omului nu e un proces care are loc inevitabil, printr-o necesitate naturală, ci e unul înfăptuit *mai bine sau mai rău* prin strădania omului, prin exercițiu social și prin studiu. În concluzie, Aristotel poate conchide astfel:

Binele omului e viața fericită.[68]

Voi face acum o precizare a conceptului de „funcție a omului". În legătură cu pasajele care descriu funcția omului au existat variante de traducere și interpretări diferite. Trei sunt aceste pasaje în I, 7; le voi reda mai întâi în traducerea lui S. Petecel, iar mai apoi în alte traduceri. Așadar, funcția omului este:

(i) „o existență activă proprie părții înzestrate cu rațiune" (*praktike tis (zoe) tou logon ehontos*) (1098a, 3).

(ii) „activitatea sufletului conformă cu rațiunea sau nu lipsită de rațiune"(*psyches energeia kata logon e me aneu logou*) (1098a, 6);

(iii) „activitatea sufletului și actele ce se conformează rațiunii" (*psyches energeia kai praxeis meta logou*)(1098a, 14).

Irwin a tradus (i) cu: „un anume fel de viață activă (*life of action*) a (părții sufletului) care are rațiune", (ii) cu: „activitatea sufletului ce exprimă rațiune (ca având ea însăși rațiune) sau presupune (*requires*) rațiune (ca supunându-se rațiunii)", și (iii) cu: „activitatea sufletului și acțiunile care exprimă rațiune". Crisp traduce (i) cu: „o viață, având a face, într-un fel sau altul cu acțiunea, a elementului ce posedă rațiune", (ii) cu: „activitatea sufletului în acord cu rațiunea sau cel puțin nu complet lipsită de ea", iar (iii) cu: „activitatea sufletului și acțiunile ce se află în acord cu rațiunea". Ross traduce (i) cu: „o viață activă a elementului care are

[68] „Fericirea se numără printre activitățile perfecte", i.e. activități a căror desfășurare nu e stânjenită de viciile lucrului în cauză : „nici o activitate nu e perfectă dacă e stânjenită în desfășurarea ei"(1153b, 15-20) și ea e stânjenită de vicii și potențată de virtuți (1151a, 15-20).

un principiu rațional", (ii) cu: „activitatea sufletului care urmează sau presupune (*follows or implies*) un principiu rațional", și (iii) cu: „o activitate sau acțiuni ale sufletului care presupun (*implying*) un principiu rațional". C. Mazzarelli traduce (i) cu: „viața înțeleasă ca un anume tip de activitate a părții raționale a sufletului", (ii) cu: „activitatea conformă (*secondo*) rațiunii sau cel puțin nu lipsită de rațiune", și (iii) cu: „un anume gen de viață (anume acele activități ale sufletului și acele acțiuni care sunt însoțite (*accompagnate*) de rațiune)". Exemplele ar putea fi multiplicate și ele sugerează diversitatea modurilor de înțelegere a acestor fragmente.

Ceea ce se poate observa în traducerea Stellei Petecel (ca și în traducerile lui Irwin, Crisp și Ross) este că expresiile *kata logon* și *meta logou* sunt traduse la fel: *conform rațiunii*.[69] De asemenea, cuvântul „actele" pentru *praxeis* din (iii) induce confuzie, căci cuvântul „act" e folosit mai sus la traducerea lui *ergon*[70]. Analiza textuală a lui Alfonso Gomez-Lobo[71] sugerează că *meta logou* din (iii) nu poate să însemne [activități (sau actualizări) și acțiuni (care sunt o specie de activitate) ce] „exprimă" rațiunea sau sunt „conforme cu" rațiunea în sensul de a urma sau a respecta *logos*-ul, nici nu sunt acțiuni „indissolublement unies à la règle" (Gauthier și Jolif) și — am putea adăuga — nici acțiuni ce „se conformează rațiunii" sau sunt „în acord cu ra-

---

[69] Traducerea lui Claudio Mazzarelli (Aristotele, *Etica nicomachea*, Rusconi Libri, 1993) utilizează termeni diferiți, dar *accompagante* sugerează aici o relație exterioară care, cum vom vedea, este inadecvată.

[70] O altă inadecvare a traducerii românești este că în fragmentul ce cuprinde argumentul funcției (1097b, 20-1098a, 20), *ergon* e tradus cu o varietate de expresii din limba română, ceea ce face imposibilă o lectură exactă a textului: „act specific", „activitate", „lucrare", „activitate proprie", „act propriu", „act". Iar *praxis* e tradus cu „îndeletnicire", „act" și „acțiune". Varierea stilistică e o procedură dăunătoare în cazul traducerilor filozofice, mai ales pentru cazul termenilor tehnici esențiali.

[71] A. Gomez-Lobo, *The Ergon Inference*, „Phronesis", XXIV, 2, 1998.

țiunea" sau „urmează un principiu rațional" sau o „regulă". Și aceasta pentru că unele activități și acțiuni *specific* umane — cum e o acțiune lașă — nu sunt „conforme cu rațiunea"[72], dar nici nu sunt complet *lipsite* de rațiune. Activitățile și acțiunile ce definesc funcția omului nu sunt necesarmente „conforme" cu „regula" sau „principiul" rațiunii: unele pot fi *încălcări* ale acestui principiu.

Distincția lămuritoare apare în *Metafizica* 1046b, ducându-ne cu gândul și la propoziția (i). Acolo se vorbește de potențe sau dispoziții (*dynameis*) ale părții raționale a sufletului care sunt numite „dispoziții raționale" (*dynameis meta logou*) — dispoziții care au *logos*. Ele sunt distinse de dispozițiile iraționale, care nu au *logos* (*alogoi*) prin următoarea proprietate: dispozițiile iraționale se pot activa numai într-*un* efect (e.g. „căldura este potență numai pentru încălzire"), pe când dispozițiile raționale („putințele raționale" — în traducerea lui Bezdechi) se pot activa în efecte *contrarii* (e.g. știința medicală e o dispoziție care se poate activa în și poate produce atât sănătatea, cât și boala). Prin urmare, nu rezultă de aici că acela care face o acțiune, face necesarmente o acțiune bună sau conformă rațiunii, căci el poate face și un rău. Deci nu urmează cu necesitate că, dacă anumite activități și acțiuni constituie funcția omului, ele sunt neapărat „conforme" cu regula rațiunii, căci ele pot fi și un rău (pot încălca regula rațiunii, dar să nu fie complet lipsite de rațiune, așa cum un act laș poate avea o anumită justificare rațională — a fugit de pe câmpul de bătaie pentru a-și salva viața). Prin urmare, expresia *meta logou* ar trebui tradusă cu: [activitatea sufletului și acțiunile] *raționale* (sau care *au rațiune*), adică sunt activări ale unei dispoziții raționale (*dynameis meta logou*), fie ele acțiuni bune sau rele, lăudabile sau blamabile. În interpretarea pe care o dau aici, expresia *meta logou* cuprinde sintetic sensul dual din (ii): activități și acțiuni „conforme" cu rațiunea (*kata logon*) sau (ne-

[72] A acționa laș nu înseamnă a acționa *după cum o cere rațiunea*, căci numai „omul curajos suferă și acționează [...] după cum o cere rațiunea" (1115b, 20).

conforme cu rațiunea, dar) nu complet lipsite de rațiune (*aneu logou*).

Ar putea fi ridicată obiecția (și traducerea lui Irwin e evident influențată de această interpretare) că pasajul din (ii) „conformă cu rațiunea sau nu lipsită de rațiune" se referă la distincția dintre virtuțile etice și virtuțile dianoetice, el părând să fie o reluare a ideii exprimate imediat mai sus, imediat după fragmentul (i), anume: funcția omului este „o viață, având a face într-un fel sau altul cu acțiunea, a elementului ce posedă rațiune. (În acest element, o parte are rațiune, fiind supusă rațiunii, cealaltă o are în sensul că o posedă și se angajează în gândire" (1098a, 4, trad. Crisp)[73]. E clar că în acest ultim pasaj referirea se face la părțile dianoetică, respectiv etică ale sufletului. Dar pasajul e numai o precizare la pasajul precedent ce caracterizează funcția omului: funcția omului e activitatea părții sufletului ce posedă rațiune, *atât a părții epistemice, cât și a părții apetitive care se află supusă părții raționale (partea etică)*. Și această lămurire nu are nimic a face cu noua nuanță de sens introdusă imediat mai jos, în formula funcției din pasajul (ii).

Prin urmare, am putea conchide astfel: funcția omului e un anume mod de viață ce constă din activitatea sufletului și din acțiunile care *au rațiune* (sau *sunt raționale*). Din acest punct de vedere, obiecția ce se aduce uneori, și anume aceea că Aristotel e neconvingător cu definiția sa a unei funcții *unice* a omului deoarece omul poate face o mulțime de *alte* acțiuni proprii doar lui în afară de reflecția pur rațională sau poate face acțiuni proprii doar lui care sunt considerate neraționale (e.g. cumpără și vinde corăbii, ascultă muzică, se roagă, minte, distruge planeta într-un război nuclear etc.)[74] — această obiecție este neîntemeiată. Și aceasta pen-

---

[73] *Praktike tis* se poate traduce mai bine cu „viață practică" — specifică (*idion*) doar omului. Aceasta e diferită de viața contemplativă — care nu e specifică doar omului, ci și zeilor.

[74] Obiecție formulată și de R. Norman în *The Moral Philosophers*, Clarendon, 1983, p. 46.

tru că Aristotel nu indică în EN, I, 7 o anume acțiune, ci el dă doar *criteriul general* pentru această vastă listă de acțiuni concrete — anume că ele trebuie *să fie raționale*, adică actualizări ale unor *dynameis meta logou* (potențe sau dispoziții ale părții raționale a sufletului) sau, altfel spus, să fie „conforme cu rațiunea sau cel puțin nu complet lipsite de rațiune". Aceste *alte* activități care aparțin exclusiv omului — dar nu exprimă esența acestuia — formează ceea ce Aristotel numește „propriul" omului, nu „definiția" sa (*Top.* 102a).

Dar „binele omului" e altceva decât funcția omului: el e „activitatea sufletului *conformă cu* virtutea sa" (*psyches energeia kat' areten*) (1098a,16), e funcția omului optimizată de virtuțile sale. S-ar putea spune că restul *Eticii nicomahice* e o explicitare și o dezvoltare a acestei expresii: *psyches energeia kat' areten*.

2.3. Artă și cunoaștere practică (I, 1, 3)

În fragmentul care deschide *Etica nicomahică* apar și alți termeni tehnici care merită să fie lămuriți pentru a putea merge mai departe: „artă", „investigație", „acțiune" și „decizie". Iată un scurt comentariu asupra sensului lor.

Cuvântul „artă" sau „meșteșug" (*techne*) desemnează orice activitate productivă sau poietică (o producție); o asemenea activitate produce un lucru exterior, ulterior acțiunii (scopul e dincolo și separat de acțiune; e.g. arta construcțiilor navale are ca scop nava).

„Investigație" traduce cuvântul grecesc *methodos* pe care unii îl consideră sinonim cu *techne*; alții cred că ar fi vorba numai de *cunoașterea* necesară producției sau exercitării unei arte (*know-how*-ul meșteșugarului).

„Acțiunea" (*praxis*) este un act ce *se are pe sine drept scop*: e.g. acțiunea de a asculta muzică nu e separată de scop, nu e *urmată* de un scop distinct, ci e ea însăși scopul; la fel, dacă

X trăiește fericit (*eudaimon*), atunci X are ca scop chiar acest lucru, nu ceva ce urmează *după* ce a trăit.

Prin „decizie" sau „alegere deliberată" (*prohairesis*) se înțelege un act mintal complex care cauzează acțiunea; este dorința rațională de a face ceva aici și acum.

Producțiile și cunoașterea ce dirijează producția (*methodos*) formează un cuplu ce ține de domeniul artei (*technе*); producțiile sunt *mișcări (kineseis)* (*Metaf.* 1048b, 18-33). În cazul lor, scopul e exterior acțiunii (vom spune că avem de-a face cu un *scop tranzitiv*): e.g. scopul zidăriei e casa, scopul creației poetice e poezia.

Dimpotrivă, acțiunile ce se au pe sine ca scop împreună cu „alegerea deliberată" sau „decizia" (*prohairesis*) formează un cuplu ce ține de domeniul cunoașterii practice: aici scopul e însăși acțiunea (vom spune că avem de-a face cu un *scop imanent*), e.g. activitatea de a asculta muzică are ca scop chiar această activitate; a acționa curajos are ca scop chiar acțiunea respectivă, nu un rezultat ulterior[75]. Aristotel include asemenea acțiuni (care sunt scopuri imanente) în clasa mai largă a *activităților* (*energeiai*).

Ei bine, sfera moralei se referă la activități! Fericirea la Aristotel nu este un scop tranzitiv (o stare finală a lumii, cum va fi la creștini), nici o stare a caracterului, ci *fericirea* e o activitate (*energeia*) și un scop imanent.

De *acțiunile* morale, politice, juridice, economice ale omului se ocupă cunoașterea practică. Trebuie să ne reamintim aici cele trei modalități de a gândi adevărat sub forma unor propoziții de predicație, cele trei forme de cunoaștere discursiv-rațională: *poietică*, *practică* (aici se localizează *morala* și *politica*) și, respectiv, *theoretică*.

Cunoașterea poietică este *know-how*-ul artei, e *methodos* (cunoașterea necesară producției, adică realizării unor sco-

[75] În spiritul acestei interpretări, e interesant să redăm aici traducerea pe care o face C. Mazzarelli primului pasaj din EN: „Se admite de regulă că orice artă exercitată cu metodă și, la fel, orice acțiune înfăptuită pe baza unei decizii, țintesc spre un anume bine."

puri tranzitive): de exemplu, cunoașterea specifică pe care trebuie să o posede meșteșugarul pentru a face corăbii.

Cunoașterea practică are ca obiect acțiunile privite ca scopuri imanente; e cunoașterea pe care trebuie să o aibă politicianul pentru a fi un bun politician. Cunoașterea conținută în *Etica nicomahică* și în *Politica* și predată de Aristotel în Lykeion e o formă superioară de cunoaștere practică.

Cunoașterea theoretică e cunoașterea demonstrativă cu privire la ceea ce e necesar în lumea naturală și supranaturală (fizica cerului, matematica, teologia).

Aristotel abordează specificul cunoașterii practice în I,3. Convingerea sa este că gradul de precizie în cele trei forme de cunoaștere discursiv-rațională depinde de *natura obiectului*: nu poți pretinde precizie matematică în cunoașterea practică deoarece obiectul cunoașterii practice e fluctuant și contingent — e.g. pentru unii curajul sau bogăția sunt bune, pentru alții sunt rele (spre deosebire de obiectele matematice sau de fenomenele sferei supralunare care sunt aceleași, întotdeauna, pentru toți). Adevărurile cunoașterii practice (adică ale eticii și politicii) sunt doar „aproximative și sub formă de schiță" (1094b, 20). Iată cum traduce D. Ross fragmentul 1094b,15-20:

> Acțiunile frumoase și drepte de care se ocupă știința politicii prezintă o mare varietate și fluctuație, astfel încât s-ar putea presupune că ele există numai prin convenție, nu prin natură. Toate bunurile prezintă aceeași fluctuație, căci ele produc daune multor oameni: bunăoară se știu cazuri de oameni care au fost distruși din cauza bogăției, alții din cauza curajului lor. Prin urmare, atunci când vorbim de asemenea lucruri și ne bazăm pe asemenea premise, trebuie să ne mulțumim să indicăm adevărul numai cu aproximație și sub formă de schiță și, deoarece vorbim despre lucruri care sunt numai *în mare măsură* adevărate (nu universal adevărate) și plecăm de la premise de același fel, trebuie să ne mulțumim să obținem concluzii care nu le sunt superioare.

Scopul politicii (eticii) nu e cunoașterea theoretică (necesară sau certă), ci cunoașterea practică, o cunoaștere cu caracter *probabil*, „o deliberare corectă în legătură cu ceea ce este bun și util".

2.4. Ierarhia artelor și activităților. Relația etică–politică (I, 1-2)

La începutul cărții I, Aristotel ne spune că există o ierarhie a artelor, disciplinelor și sistemelor de activități în funcție de ierarhia scopurilor lor caracteristice: o artă e „subordonată" alteia dacă scopul ei caracteristic e utilizat ca *mijloc* de cealaltă artă. De exemplu, arta confecționării frâielor (având ca scop caracteristic frâiele) e subordonată față de arta echitației (având ca scop caracteristic conducerea cailor) pentru că frâiele sunt un *mijloc* pentru conducerea cailor etc. Sensurile cuvintelor „anterior" și „posterior" sunt mai multe și nu trebuie confundate; aici e vorba de anterioritatea prin relația mijloc–scop subiacentă ierarhiei artelor și științelor practice. Atunci, se ridică întrebarea: în această ierarhie, există oare un *scop practic ultim* în vederea căruia se fac toate celelalte (și, bineînțeles, o știință care să-l aibă în centrul atenției sale — o știință practică supremă)? Răspunsul lui Aristotel e afirmativ: aceasta e politica. Argumentul său se află la începutul capitolului I, 2 (1094a, 19-). Mai exact, Aristotel argumentează aici două teze:

(I) „Nu orice lucru îl dorim în vederea a altceva", prin urmare *există un scop* (un *bine*) *suprem*, demn de a fi ales „în sine" (*kath' hauto*), adică demn de a fi ales „în mod absolut (*haplos*)" (1151b,1-5). Demonstrația se face prin producerea a trei argumente favorabile tezei:

(i) Dacă nu ar exista un scop practic suprem, atunci „aspirația noastră ar fi vană și inutilă" (1094a, 21). Ce înseamnă aceasta: acțiunile sunt cauzate de *decizii*, iar deciziile sunt cauzate, în parte, de *dorința rațională*; dar a dori rațional înseamnă a dori *ceva*; dorința însă ar fi vană (fără sens) dacă dorești *x* de dragul lui *y*, *y* de dragul lui *z* etc., *la infinit*; cu alte cuvinte, dorința rațională ar fi vană dacă nu dorești *ceva*! Spune Aristotel: „Dar nimeni nu s-ar mai apuca să întreprindă ceva dacă ar ști că nu ajunge la nici un rezultat" (*Met.* 994b).

(ii) Dacă în general nu admitem că există un astfel de scop ultim, nu va exista nici cauza finală, deci s-ar elimina ideea

Binelui, care e cauza finală: „Dacă nu există un asemenea scop (ultim), nu va mai exista cauză finală. Acei care admit existența unui proces la infinit elimină, fără să-și dea seama, ideea Binelui" (*Met.* 994b).

(iii) Cei ce admit înlănțuirea infinită a cauzelor elimină știința, „căci știința nu e posibilă până nu ajungi la ultimele părți ce nu se mai pot divide", adică la principii (*Met.* 994b). Nici nu ar fi cu putință ca într-un timp finit să treci în revistă o infinitate de cauze (*Met.* 994b).

Prin urmare, din asemenea considerente generale, prezentate încă în *Metafizica*, putem deduce că trebuie să admitem existența unui scop ultim sau bine suprem în domeniul practicului. (Dacă argumentele de mai sus sunt convingătoare sau nu, acesta e încă un subiect de dispută[76]; nu voi intra în alte detalii aici.)

(II) În cadrul vieții practice, acest scop (bine) suprem e *unic* (și această unicitate decurge din trei argumente: argumentul scopului ultim — 1097a, 30-35; argumentul autarhiei — 1097b, 10-20; și argumentul funcției *unice* a omului — 1097b, 21-1098a, 20). Mai mult, el e obiectul de studiu al *Politicii*, „știința cu cea mai mare autoritate" (I, 2). El e scopul definitoriu al acestei științe supreme care subordonează toate celelalte științe practice (strategia, economia, retorica, legislația etc. — toate având scopuri definitorii diferite, dar incluse în scopul suprem); acest scop caracteristic al politicii rezidă, după cum vom vedea, în *fericirea (cetății)*.

Aristotel vrea să demonstreze în I, 7 *unicitatea* „binelui suprem" din sfera politicii prin trei argumente:

---

[76] Pentru o analiză detaliată și o prezentare a controverselor legate de pasajul 1094a, 18-22, vezi M.V. Wedin, *Aristotle on the Good for Man*, „Mind", vol. xc, 243-262, 1981.

[77] Așa cum voi mai arăta și cu alte prilejuri, Aristotel precizează în *Metafizica* sa faptul că *telcion* are două sensuri: *ultim* (perfect) și *complet* (în sens de autarhic). În acest fragment, sensul său este de *ultim*. Pentru a fi cât mai fideli textului aristotelic, vom folosi în capitolele ulterioare un singur cuvânt pentru *teleion*, anume *desăvârșit*, lăsând cititorul să-i identifice singur sensul adecvat pentru fiecare context.

(1) Argumentul *scopului ultim* (*teleion*, „desăvârșit", are aici sensul de „ultim"[77]) *(1097a, 30-35).* Relația de bază definită de acest argument este „mai ultim" (*teleioteron*): X e „mai ultim" decât Y ddacă X este scop în sine („e urmărit pentru el însuși") și Y e un mijloc pentru X (Y e „urmărit pentru altceva"). Un *scop ultim relativ* este acela care e *uneori* privit ca scop în sine, *alteori* ca mijloc („e ales atât pentru sine, cât și pentru altceva"); virtuțile etice au acest statut ambiguu, fiind considerate de unii un scop ultim, de alții doar un mijloc în vederea fericirii; bogăția e scopul ultim al economiei domestice, însă ea e și un mijloc în vederea fericirii. Dar „scop ultim în sens absolut" (*haplos teleion*) e doar acel scop care „e ales întotdeauna pentru sine și niciodată în vederea a altceva", cu alte cuvinte nu e *niciodată* mijloc. Într-un anumit lanț de mijloace și scopuri (de pildă, un lanț care cuprinde moduri de viață și de activitate practică), aceste definiții asigură *unicitatea* scopului ultim în sens absolut („binele suprem"): căci dacă ar exista două scopuri ultime, atunci unul ar trebui să fie (și) mijloc în vederea celuilalt: „Dacă există un singur scop ultim, acesta trebuie să fie cel căutat de noi; iar dacă există mai multe care sunt ultime, atunci cel mai ultim dintre acestea e cel pe care-l căutăm"(1097a, 30, trad. Irwin). Aplicat la activitățile care compun un mod de viață, argumentul de mai sus conchide că există un unic mod de viață care e ultim în sens absolut (e „binele suprem") și acesta subordonează ca mijloace toate celelalte moduri de viață. El trebuie să fie aspirația ultimă a omului, fiind de regulă numit „fericire".

(2) Argumentul *autarhiei* (autosuficienței) (1097b, 10-20). Aici *teleion*, „desăvârșit", are sensul de „complet", iar relația de bază a argumentului este „mai complet": X este un bine (scop) „mai complet" decât Y ddacă X cuprinde mai multe unități de bine decât Y (deci e, din acest motiv, mai demn de a fi ales decât Y). Dacă lui X i se adaugă o unitate de bine și rezultă un bine „mai mare", X', atunci X' e mai complet decât X. Un bine e *complet în sens absolut* („autarhic") ddacă el nu mai poate fi completat pentru a deveni

mai bun: el e, așadar, binele *suprem*, binele cel mai bun. El e unic tot așa cum, în termeni moderni, spunem că mulțimea tuturor mulțimilor e unică. Un „mod de viață" înțeles ca „bine al omului" poate fi numit „autarhic" în sensul că e un „mod de viață care e demn de a fi ales și căruia nu-i lipsește nimic", fiind și în această calitate binele practic suprem: el este „fericirea".

(3) Argumentul *funcției* (1097b, 21-): există o funcție definitorie a fiecărui lucru care exprimă *esența* lui și această funcție este *unică* deoarece „orice lucru nu are decât o esență" (*Top.* 141a); această funcție e, pentru omul privit *ca om*, „activitatea sufletului conformă cu rațiunea" iar „binele omului" e *cea mai bună* exercitare a acestei funcții (1097b, 24-1098a, 17) — adică una care dă naștere unui mod de viață care e „ultim în sens absolut" și „autarhic". Fiind astfel, el este și *unic*. Dar omul poate fi înțeles în două sensuri: ca ființă umană individuală și ca „popor" sau „cetate". Desigur, binele mai multor persoane e mai mare (mai complet) și mai de dorit decât binele unui singur om. De aceea „binele cetății" trebuie privit ca scop practic ultim și autarhic și ca obiect de studiu al politicii.

Pe scurt, argumentul lui Aristotel e următorul: dat fiind că „binele suprem" în domeniul vieții umane practice nu poate fi decât „ultim în sens absolut" (cu alte cuvinte, el nu poate fi niciodată mijloc pentru un scop... și mai suprem), „autarhic" (necompletabil sau suficient sieși) și „specific" domeniului său, el trebuie să fie *unic*; și toată lumea e de acord că scopul suprem unic al vieții practice este *fericirea*.

Această temă a ierarhiei scopurilor și disciplinelor antrenează o serie de controverse în legătură cu raportul dintre diferite discipline practice și mai ales în legătură cu raportul dintre etică și politică. Voi prezenta în continuare două asemenea controverse.

Prima: Aristotel pare să nege la 1139a, 27 că fericirea, ca scop definitoriu al politicii, e „binele suprem"; el afirmă acolo că *adevărul*, ca bine caracteristic al cunoașterii theoretice, e superior fericirii și deci e „binele suprem"; în consecință,

metafizica, nu politica, s-ar cuveni să fie considerată „cea mai suverană dintre științe și îndreptățită într-o mai mare măsură să domine asupra celei menite să slujească" (*Met.* 982b). Dificultatea e îndepărtată ușor dacă ne reamintim că noțiunea de „bine suprem" e relativă la context[78]. Pasajul invocat mai sus („S-ar părea că binele face obiectul științei cu cea mai mare autoritate și cu cea mai înaltă organizare, iar aceasta se arată a fi politica") poate fi înțeles adecvat numai dacă admitem că Aristotel presupune tacit la începutul EN că restrânge *ad-hoc* discuția la contextul *vieții practice*. Ceea ce el și face.

A doua: cititorul va fi fără îndoială surprins să afle că pe lângă binele *individual* (*eudaimonia*) (de care am văzut că se ocupă etica) mai există un bine practic, încă „mai mare și mai complet (sau desăvârșit)" și că abia acesta e considerat a fi „binele suprem": el e obiectul politicii și e numit „binele *cetății*" (1094b, 10). E vorba de un bine ce e posibil să nu coincidă riguros cu binele individual (*Pol.*, 1332a, 28), căci e binele *majorității* cetățenilor sau chiar al tuturor. Prin urmare, cei ce vor să interpreteze teza aristotelică după care scopul fiecărui om e binele *său* ca pe o formă subtilă de *egoism* etic vor trebui să facă un pas înapoi: binele cel mai complet e binele cetății, binele comunității, binele tuturor cetățenilor, nu binele individual. Dar binele cetății se compune, într-un fel, din binele indivizilor: căci o cetate nu poate fi fericită decât atunci când cetățenii ei sunt fericiți. Prin urmare, fericirea despre care este vorba în etică nu e riguros identică cu fericirea care e scopul ultim al politicii, dar nu e nici ceva complet deosebit de aceasta. Care e atunci relația dintre ele? Și care e, de fapt, relația dintre etică și politică? Aristotel spune astfel:

---

[78] „Scopul acesta (ultim), când e vorba de fiecare caz în parte, este binele său, iar când e vorba de Natură în ansamblul ei este Binele absolut" (*Met.* 982b). Numai cel din urmă e scopul ultim studiat de metafizică.

Dar cum fiecare dintre aceste acțiuni, arte sau științe sunt subordonate unei singure facultăți (discipline)..., rezultă că în toate aceste cazuri scopul științei dominante (*arhitektonikon*) este mai demn de a fi ales decât scopurile științelor *subordonate* deoarece aceste din urmă scopuri sunt urmărite și în vederea scopului celei dintâi" (1094a, 10-15). „Cunoașterea binelui pare a fi preocuparea științei cu cea mai mare autoritate, *știința-stăpână cea mai înaltă*. Iar aceasta e în mod evident știința politicii deoarece ea stabilește care dintre științe ar trebui să existe în cetate și pe care ar trebui s-o învețe fiecare clasă de cetățeni și până la ce nivel. Și vedem că până și cele mai onorabile facultăți, cum sunt știința militară, economia domestică și retorica îi sunt subordonate. Deoarece știința politică *se servește* de celelalte științe și de asemenea stabilește legi cu privire la ceea ce ar trebui să facem sau să ne abținem să facem, *scopul său va include scopurile celorlalte științe și va fi prin urmare binele omului*. Căci chiar dacă binele e același pentru un individ și pentru o cetate, cel al cetății e cu evidență un lucru mai mare și *mai complet* de obținut și de păstrat. Căci în timp ce binele unui individ e un lucru dezirabil, ceea ce e bun pentru un popor sau pentru cetăți e un lucru *mai nobil* și mai divin. Cercetarea noastră e așadar un fel de știință politică deoarece acestea sunt scopurile vizate de ea (1094b, 1-12, trad. Crisp).

Prin urmare, toate artele și științele *practice* sunt „subordonate" (1094a,10) în ultimă instanță acestei discipline supreme care e politica. Dar oare care sunt aceste științe subordonate politicii? *Politica* e pentru Aristotel „înțelepciunea practică (*phronesis*) aplicată la cetate" (1141b, 24). Ea are ca părți: 1) *etica*, adică „pura cercetare și cunoaștere teoretică" (1179b, 1) a principiilor acțiunii plecând de la experiența comună (1098b) și vizând descoperirea, în ultimă instanță, a „principiului fericirii"(1102a, 2); 2) *legislația*, adică elaborarea constituțiilor și educarea virtuților morale de către legislator pe baza legilor, aplicarea legilor la caractere (1179b, 30-1180a, 35), legislatorul fiind cel ce fixează binele cetății; 3) *economia domestică* sau știința bunăstării (1141b, 35); 4) *activitatea deliberativă*, adică știința deciziilor, elaborării decretelor și legilor privitoare la afacerile curente (*EN* 1141b, 35; *Pol.* 1297b, 35; 1298a, 3); 5) *știința funcțiilor publice și instituțiilor*, care se referă la stabilirea instituțiilor necesare gu-

vernării, a funcțiilor publice și a criteriilor ocupării lor (*Pol.* 1298b, 1); 6) *știința judiciară* care se ocupă de reglementarea tipurilor de jurii, a spețelor juridice și a celor ce pot face parte din jurii (*Pol.* 1298a, 2). Elementele (4-6) sunt considerate „elemente ale oricărei constituții" (*Pol.* 1297b, 35). Toate sunt considerate de Aristotel drept discipline *politice* (1141b, 25-35). La acestea se mai pot adăuga alte științe sau arte care nu aparțin propriu-zis politicii, dar sunt strâns legate de ea și îi sunt subordonate, cum sunt știința militară și retorica.

Ce sens poate avea relația de „subordonare" definită pe mulțimea științelor practice, respectiv a artelor? Ea este o relație stabilită de relația corespunzătoare dintre scopurile caracteristice: dacă binele individual (scopul eticii) este un *mijloc* pentru binele cetății (scopul politicii) — în măsura în care el este „inclus" în binele cetății și în măsura în care binele „pentru un întreg popor" e format din binele cetățenilor săi — vom spune că *etica este anterioară* politicii în ierarhia artelor și disciplinelor practice. Aceasta explică de ce politica este „știința cu cea mai mare autoritate" și de ce expunerea politicii începe cu etica: căci e firesc să *știm* mai întâi ce este fericirea fiecărui cetățean pentru a *ști* apoi cum să organizăm cetatea spre a fi fericită. Vedem, așadar, că ierarhia științelor practice prin relația mijloc–scop corespunde unui alt sens al relației de „anterioritate", anume cu cel *logic* (*Met.* 1018b). În acest din urmă sens, vom spune că disciplina A (etica) e „subordonată" („anterioară logic") disciplinei B (politica) în sensul că disciplina B „se servește" de conceptele disciplinei A. În aceste condiții, scopul lui B fiind „mai nobil" decât scopul lui A, el e și „anterior prin natură" scopului lui A[79]. Politica fiind „știința-stăpână cea mai

[79] „Ceea ce e mai bun și mai demn de laudă e gândit a fi *anterior prin natură*" (*Cat.* 1214b, 4-8). Anterioritatea prin natură e un al treilea sens al relației de anterioritate: sunt anterioare prin natură „lucrurile care pot exista independent de alte lucruri, pe când acestea nu pot exista fără cele dintâi" (*Met.* 1019a).

înaltă" în domeniul practic, scopul ei va fi „cel mai complet" pentru că „va include scopurile celorlalte științe" subordonate (mijloacele fiind, într-un fel, conținute în scop) și va fi, prin urmare, „binele (suprem al) omului". Să detaliem aceste raporturi.

Voi observa întâi că binele cetății e considerat a fi „același" (ca gen) cu binele individului, anume *eudaimonia*. Cu diferența că binele cetății e „mai mare și mai complet (desăvârșit)" decât cel individual, nu atât în sensul că e binele *tuturor cetățenilor* (nu al unui singur individ), cât mai ales în sensul că, deoarece cetatea e „anterioară prin natură" individului (așa cum corpul e anterior prin natură mâinii)[80], ea e „mai bună și mai demnă de laudă" decât individul, căci tot ceea ce e „anterior prin natură" este superior (*Cat.* 1214b, 4-8). Faptul că cetatea e anterioară *prin natură* individului înseamnă că individul nu-și poate îndeplini optim funcția specifică în afara cetății, el nu poate exista *ca om*[81] în afara cetății; izolat fiind, el „nu e parte a cetății, și trebuie prin urmare să fie ori un animal, ori un zeu" (*Pol.* 1253a, 25). Că binele cetății, care rezidă într-o „constituție" bună[82], e anterior *prin natură* binelui individual înseamnă în consecință că „al doilea nu poate exista fără cel dintâi", că fericirea individuală nu poate exista fără fericirea cetății (*Met.* 1019a). Con-

---

[80] „Cetatea e *anterioară* în ordinea naturii atât familiei, cât și individului. Temeiul pentru aceasta e că întregul e necesarmente anterior părții. Dacă întreg corpul e distrus, nu va mai exista mână, cu excepția sensului ambiguu în care folosim același cuvânt pentru a numi un lucru diferit, de exemplu o mână făcută din piatră." Mâna nu poate *funcționa* ca mână decât într-un corp; omul nu poate *funcționa* ca om decât în societate; „și dacă ele nu mai sunt apte să-și exercite funcția, noi nu trebuie să mai spunem că sunt același lucru ci numai că, printr-o ambiguitate, au aceleași nume" (*Pol.* 1253a, 18-25).

[81] „Toate lucrurile își derivă caracterul lor esențial din funcția lor" (*Pol.* 1253a, 20).

[82] În cazul *cetății fericite* „țelul pe care-l avem în vedere e să descoperim *cea mai bună constituție*. Cea mai bine constituită cetate e cetatea care posedă șansele cele mai mari de a fi fericită" (*Pol.* 1332a, 5).

stituția e pentru cetate analogul caracterului pentru individ — iar rezonanța platoniciană a acestei teze nu ne poate scăpa. De aici rezultă că — tot în mod analog — *binele cetății*, adică fericirea cetății, este un mod de viață[83] al cetății (i.e. o anumită „constituție"[84]) conform cu virtutea, i.e. conform unei *medii* în reglementarea ordinii cetății, i.e. conform „tipului mediu de constituție" (*Pol.* 1296a, 7), adică a celui conceput pe baza condiției „clasei medii" a societății (*Pol.* 1295a, 38-)[85]. Acest criteriu al „clasei medii" va conferi cetății „cea mai mare capacitate de a-și îndeplini funcția proprie" (*Pol.* 1326a, 18). El este prin natură o condiție necesară a fericirii individuale.

Iată, pentru comparație, cum interpretează R. Kraut relația dintre etică și politică. Ipoteza sa este că Aristotel susține că „cetatea e prin natura ei anterioară fiecăruia dintre noi deoarece binele ei e mai mare decât binele oricăruia dintre cetățenii săi"[86]. Această teză, numită de el a „priorității civice", e sprijinită pe trei linii de argumentare identificate în *Politica III*: (i) că scopul celor ce conduc cetatea e binele întregii comunități, nu atât binele fiecărui individ în parte[87]; (ii) că, în general, binele întregului e superior și anterior (prioritar) în raport cu binele părților (de exemplu, buna funcționare a corpului e prioritară în raport cu buna funcționare a mâinii); (iii) că nici o parte nu poate să funcționeze bine în

---

[83] „Scopul cetății e *viața bună*", „o viață fericită și cu adevărat valoroasă"(*Pol.* 1280b, 35).

[84] „Căci constituția e modul în care trăiește cetatea" (*Pol.* 1295a, 34).

[85] „Tipul mediu de constituție e cel mai bun. E singurul tip care nu cunoaște factiunile; în care clasa de mijloc e numeroasă; unde există o probabilitate mai mică de apariție a disensiunilor decât în orice altă constituție" (*Pol.* 1296a, 34).

[86] R. Kraut, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford University Press, 2002, p. 265.

[87] „E evident mai important și mai desăvârșit să iei asupra ta răspunderea și salvarea binelui cetății; fără îndoială, este de dorit să faci binele unui singur om, dar mai frumos și mai înălțător e să-l înfăptuiești pentru un popor întreg sau pentru o cetate" (1094b, 10).

izolare de întregul căruia îi aparține: o mână separată de corp nu poate să se manifeste ca mână pentru că nici nu mai e mână; analog, un om izolat de societate nu poate să-și manifeste bine funcția proprie (să fie fericit) deoarece îi lipsește capacitatea de a interacționa cu ceilalți membri ai societății, interacțiune care îi permite, abia ea, să fie propriu-zis om[88].

În opinia lui Kraut, teza anteriorității prin natură a cetății în raport cu individul dă un răspuns și problemei conflictelor potențiale dintre binele individual și binele cetății. Poate oare fericirea individului să se afle în conflict cu fericirea *polis*-ului? Aristotel nu susține că un asemenea conflict e inevitabil ori imposibil, ci doar că el poate apărea prin accident, dar rolul bunei guvernări și al bunei constituții rezidă tocmai în evitarea lui. Totuși, atunci când apare, teza priorității cetății ne-ar cere să sacrificăm binele individual pentru binele, mai important, al cetății: „Deoarece binele comunității e superior binelui oricăruia dintre membrii săi, unui cetățean i se poate cere să-și riște viața pentru apărarea cetății, să contribuie la tezaurul public, să se supună legilor și să participe la instituțiile deliberative și judiciare. Toate acestea sunt amplu recunoscute de către contemporanii lui Aristotel ca făcând parte dintre obligațiile cetățeanului, iar doctrina priorității civice ne ajută să explicăm de ce un cetățean trebuie să-și servească cetatea în aceste modalități și în altele... Binele unei persoane e sacrificat pentru binele cetății — la fel cum un corp poate fi salvat prin amputarea unui membru. Justificarea practicii ostracismului

[88] Acesta e sensul pasajului de la 1097b, 9-14 în care Aristotel avertizează că termenul „autarhie" nu se aplică aici individului, ci fericirii, căci individul uman nu poate fi complet izolat de societate și să rămână totodată uman, fericirea lui fiind posibilă numai dacă îl privim în relația sa cu părinții, cu prietenii și cu concetățenii, deci ca „ființă socială". (Traducerea pasajului în ediția română a EN nu captează acest sens.)

[89] R. Kraut, Aristotle. *Political Philosophy*, pp. 271, 272.

presupune cu claritate că binele întregului e anterior în raport cu binele oricărei părți individuale a lui."[89]

Dar mai există o consecință importantă a tezei priorității cetății în raport cu individul: anume că *studiul* binelui comunității ar trebui să fie anterior *studiului* binelui individului — ceea ce pare să contrazică ordinea *de facto* a celor două lucrări. Explicația lui Kraut e aceasta: studiul binelui individual include în mod semnificativ studiul binelui cetății (lucru vizibil mai ales în felul cum e tratată virtutea dreptății, care nu se poate manifesta decât în relațiile cu ceilalți indivizi). Deci trebuie să considerăm binele cetății și ca obiect de studiu al eticii, această disciplină reprezentând, în opinia lui Kraut, „fundamentul politicii"[90].

Prefer să tranșez altfel problema relației dintre etică și politică. La începutul *Eticii nicomahice*, Aristotel vorbește despre o relație specială de „anterioritate", cea bazată pe relația mijloc–scop, care duce la o ierarhie a artelor și disciplinelor practice, având politica în vârful ierarhiei și etica subordonată ei. Am văzut că această relație de anterioritate mijloc–scop concordă cu relația de anterioritate logică — fapt care explică ordinea celor două discipline în curriculum-ul lui Aristotel. Prin anterioritate logică se înțelege: A e anterior logic lui B dacă definiția lui B menționează A, dar definiția lui A nu menționează B. „Așa, de pildă, termenul «cult» e anterior (logic) «omului cult», căci expresia nu poate exista ca un tot fără părțile care o compun" (*Met.* 1018b). În mod analog, putem spune că termenul „fericire individuală" e anterior *logic* termenului „fericirea cetății" în sensul că definirea „fericirii cetății" presupune posedarea anterioară a conceptului de „fericire individuală" (*Pol.* 1295a, 34). În *altă* ordine de idei, individul (cu fericirea lui) nu poate *funcționa ca om* fără cetate (cu fericirea ei), deci cetatea e anterioară *prin natură* individului. Prin urmare, fericirea cetății e anterioară *prin natură* fericirii individuale. În fond, de ce nu ar fi chiar

[90] R. Kraut, *Aristotle. Political Philosophy*, pp. 269, 257, 4.

așa: căci dacă fericirea cetății servește *realizării* fericirii fiecărui cetățean, atunci e firesc să *știm* mai întâi ce este fericirea fiecărui cetățean pentru a *ști* apoi cum să organizăm cetatea spre a fi fericită, adică spre a asigura *efectiv* fericirea fiecărui cetățean al ei[91]. Și apoi, dacă metoda politicii — dialectica — pleacă în general de la ceea ce e mai bine cunoscut *pentru noi* spre a ajunge la ceea ce e mai bine cunoscut *în mod absolut*, am putea presupune că și fericirea fiecăruia dintre noi e mai bine cunoscută *pentru noi* decât fericirea, mai abstractă, a cetății (care e totuși condiția ontologică a primeia). Mi se pare că toate acestea explică de ce etica precedă *de facto* politica (în ordine logică și teleologică), deși cetatea e anterioară (prin natură) individului.

Prin urmare, felul în care Aristotel definește fericirea individuală presupune tacit, ca o condiție formală *simultană*, fericirea cetății, constituția bună. Acest lucru e firesc atâta vreme cât Aristotel se ocupă aici de definirea fericirii omului ca „animal politic". Căci tocmai „interesul comun" de a duce *toți* o viață bună i-a făcut pe oameni să se asocieze în cetăți, știut fiind că „viața bună e scopul suprem atât pentru comunitate ca întreg, cât și pentru fiecare dintre noi" (*Pol.* 1278b, 26). Hardie sintetizează foarte bine statutul eticii ca parte a politicii: „Aceasta pare a presupune că gândirea cerută unui om pentru organizarea propriei sale vieți este de același tip, deși la o scară mai redusă, cu gândirea omului politic. Ea trebuie să fie totodată de același tip cu gândirea lui Aristotel atunci când a scris *Etica*, deoarece *Etica* e un tratat politic (1094b,10-11), precum și cu gândirea conținută în *Politica* sa."[92]

---

[91] „Dacă am avut dreptate atunci când, în *Etica*, am stabilit că adevărata viață fericită este una virtuoasă, trăită fără a fi tulburați de piedici, și că virtutea constă într-o medie și anume o medie care poate fi atinsă de fiecare individ, același criteriu va trebui să determine binele sau răul cetății și acela al constituției sale, căci o constituție este felul în care trăiește o cetate" (*Pol.* 1295a, 34-39).

[92] W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford University Press, 1968, p. 17.

În rezumat, politica, numită în I, 2 „știința cu cea mai mare autoritate și cu cea mai mare organizare", nu e o disciplină omogenă și simplă (deci nici nu se referă la un sistem de activități având aceleași caracteristici), ci e *o mulțime de asemenea discipline (sisteme de activități)*: etica, legislația, economia domestică, activitatea deliberativă, știința funcțiilor publice și instituțiilor, știința judiciară. Fiecare dintre acestea are un scop definitoriu, o funcție specifică, diferită de „fericirea cetății", dar „parte constitutivă" a acesteia — cea din urmă fiind scopul esențial al politicii. De exemplu, funcția economiei domestice e bunăstarea, funcția științei judiciare e aplicarea dreptății etc. — care sunt părți constitutive ale fericirii cetății.

Cum poate atunci avea politica, ce nu e o disciplină (sistem de activități) de sine stătătoare, *un* scop definitoriu, o funcție specifică, totuși? Sensul în care îl poate avea e acela de *funcție comună a tuturor disciplinelor (sistemelor de activități) subordonate*. Acest sens e acela menționat în *Pol.* 1276b, 16-34, unde se spune că, deși fiecare cetățean are funcția sa proprie, toți au, *qua cetățeni*, o *funcție comună*: siguranța constituției lor. La fel pe o corabie, deși fiecare marinar are o funcție specifică (unul e cârmaci, altul bucătar etc.), *qua* marinari ei au o funcție comună: siguranța navigației. Și în cazul politicii, fericirea cetății (constituția bună) e o funcție comună pentru toate disciplinele (sistemele de activități) politice. De exemplu, funcția *specifică* a economiei domestice e bunăstarea materială, dar economia domestică *qua știință politică* are ca funcție *comună* fericirea cetății. Pentru științele subordonate politicii, relația dintre scopurile lor definitorii și scopul comun e una de *subordonare prin incluziune* a primelor față de ultimul: de exemplu, bunăstarea e o *condiție necesară* pentru fericirea cetății și parte constitutivă a fericirii cetății; la fel elaborarea constituției și educarea cetățenilor în lumina ei (EN 1103b, 2-5), la fel dreptatea, la fel distribuirea funcțiilor etc. (*Pol.* 1280b, 29-).

În cazul cetății, a trăi în conformitate cu *constituția* cea mai bună înseamnă fericirea cetății. „Constituția cea mai bună"

asigură fericirea și armonia „pentru *toți* cetățenii cetății" (*Pol.* 1329a, 25). Rostul cetății bune este să creeze condiții pentru ca indivizii să ducă o viață individuală fericită (conformă virtuților individuale). În acest sens, cetatea fericită e o condiție necesară a (e anterioară prin natură) fericirii omului ca animal social. Omul e un *zoon politikon* și orice tentativă de a-l scoate din *polis* într-o poziție de Robinson îl face să „nu-și mai poată exercita funcția", deci să nu mai fie propriu-zis om (*Pol.* 1253a,18).

Dar etica e anterioară *logic* politicii. Etica nu e identică cu politica, ci e acea „parte" a politicii care se ocupă cu *studiul caracterului omului și al fericirii individuale* și în acest sens ea poate fi punctul de plecare în expunerea politicii, arătându-i acesteia *ce* are de făcut: „Studiul caracterului este o *parte* și un punct de plecare al științei politice, dar ansamblul trebuie numit corect politică, nu etică" (*Magna Moralia*). Restul politicii, în schimb, e știința care ne arată *cum* să facem ceea ce ne cere etica (vezi *Pol.* 1295a, 34-).

Capitolele 4-12 ale cărții I sunt consacrate problemei fericirii, pe care o voi trata sintetic în ultimul capitol, atunci când voi comenta cartea a X-a. Odată cu capitolul I, 13 se trece la tema „virtuții", căreia îi este consacrată și cartea a II-a. Să purcedem așadar și noi la studiul virtuții și să vedem ce legătură are aceasta cu fericirea.

3.

VIRTUTEA ETICĂ
(I, 13; II, 1-9; III, 1-5; X, 9)

Printre concluziile importante ale capitolului anterior se numără aceea că „binele" (esențial) al unui lucru constă în exercitarea optimă a funcției sale caracteristice, adică în exercitarea funcției caracteristice *conform virtuților* lucrului. Termenul grecesc pentru „virtute" e *arete* — tradus de regulă prin „virtute" (cum voi face și eu), dar și prin „perfecțiune" (a unui lucru) sau prin „excelență" (a unui lucru). În particular, a rezultat că binele omului este un mod de viață *conform virtuților specific umane* — și acest bine se cheamă *eudaimonia*. O asemenea viziune morală e numită în genere „perfecționism" etic, deoarece ea concepe binele moral într-un sens obiectiv, ca pe un fel de viață (indiferentă la maniera în care o trăim subiectiv) ce aproximează un *ideal*, ideal care nu reprezintă o simplă convenție socială, ci e chiar *împlinirea, desăvârșirea sau perfecționarea naturii umane*. Omul bun, omul etic, este omul care are capacitățile, adică posedă virtuțile sau perfecțiunile necesare împlinirii naturii sale la modul superlativ.

Este, atunci, cât se poate de firesc să constatăm că tema centrală a *Eticii nicomahice* — tema fericirii — antrenează logic tema perfecțiunilor omului, a *virtuților* sale. Spune Aristotel: „Pentru că fericirea este o activitate a sufletului conformă cu virtutea desăvârșită (*kat'arete teleian*), să ne ocupăm acum de virtute; vom putea astfel înțelege mai bine și cele privitoare la fericire" (1102a, 5-7). Din capitolul 13 al cărții I,

Aristotel începe astfel analiza virtuților umane, analiză continuată în cărțile II-VI.

În concepția Stagiritului, omul este o combinație de corp și suflet: „Orice corp natural care are viață poate fi o substanță compusă" (din materie și formă); „deci sufletul trebuie să fie o substanță în sensul de formă a unui corp natural care are în potență viață" (*Despre suflet*, 412a — trad. J.A. Smith). Sufletul nu e, așadar, ca la Platon, o substanță separată de corp care supraviețuiește corpului, ci acel ceva — „forma" — ce structurează un corp viu *făcând din el ceea ce este* și conferindu-i dinamismul vieții. „Sufletul e [...] «ce-ul esențial» al unui corp" (*Despre suflet*, 412b, 10). Prin analogie, dacă am presupune că ochiul e un organism animal, atunci „vederea ar fi sufletul său, căci vederea e substanța sau esența ochiului" (*Despre suflet*, 412b, 20). În consecință, dacă vrem să știm ce este fericirea *specific* umană, admițând că aceasta e legată de virtuțile omului, este clar că va trebui să cercetăm virtuțile *esențiale* ale omului — cele care-l disting *ca om* — anume virtuțile *sufletului* său, nu virtuțile corpului. De aceea studiul virtuților etice trebuie să fie precedat de studiul psihologiei umane.

> De virtute se pare că se preocupă în gradul cel mai înalt și adevăratul om politic, pentru că el urmărește să facă din cetățeni oameni capabili și obedienți față de legi; [...] Evident, virtutea pe care trebuie s-o examinăm este cea specific umană, așa cum binele pe care-l căutăm este cel specific uman și fericirea de asemenea. Numim însă virtute umană nu pe cea a corpului, ci pe cea a sufletului; iar fericirea o privim ca activitate a sufletului. Așa stând lucrurile, este de la sine înțeles că omul politic trebuie să aibă cunoștințe privitoare la suflet, la fel cum cel ce tratează ochii trebuie să cunoască întreg corpul. [...] Așadar, după cum medicii cei mai înzestrați depun multe străduințe pentru cunoașterea generală a corpului, și omul politic trebuie să acorde atenție celor privitoare la suflet, dar să facă aceasta în scopul precizat mai sus și în măsura în care îi este necesar pentru ceea ce urmărește; căci a examina prea amănunțit toate acestea ar fi poate un lucru mult mai dificil decât ceea ce și-a propus (1102a, 10-25).

Rezultă cu claritate din fragmentul citat că virtuțile umane pot fi virtuți ale corpului sau virtuți ale sufletului. Cum pe noi ne interesează aici virtuțile omului *ca om* (i.e. ale omului în esența sa), nu ca animal sau ca mână sau ca medic etc., înseamnă că ne interesează *virtuțile sufletului* său, căci sufletul e „forma" sa. Capitolul I, 13 e un succint interludiu de *psihologie morală*. Eticianul și omul politic sunt priviți, de altfel, ca un fel de medici ai sufletului.

3.1. Psihologia morală a lui Aristotel (I, 13)

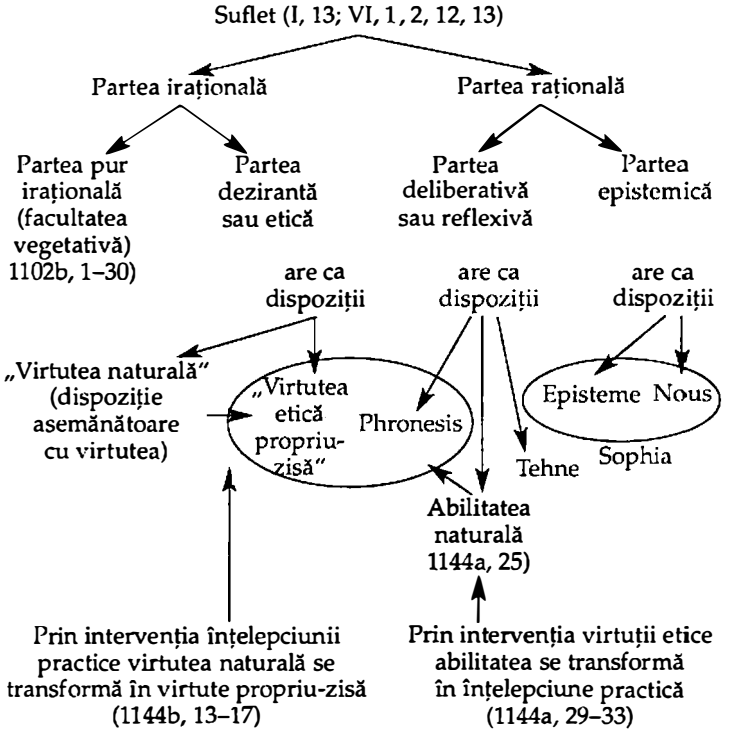
Am conchis, așadar, că virtuțile etice sunt *virtuți ale sufletului*. Aristotel începe investigarea lor cu analiza faptului comun — pe care-l acceptă ca subînțeles — că virtuțile/viciile etice sunt dispoziții psihice, adică anumite calități ale sufletului pentru care suntem *lăudați* sau *blamați* (1106a, 5). În orice caz, aceasta părea să fie opinia comună cu privire la virtutea morală și ea păstra aroma vechiului sens al lui *arete* de calitate ce îți conferă prestigiu public, un înalt statut social: a fi virtuos însemna în vechime a fi un *om ales*, a fi un om *nobil*. Având a face așadar cu virtuți ale sufletului, va trebui să ne întrebăm mai întâi ce este sufletul, care e configurația psihică a omului? Cum funcționează omul ca ființă animată *sui generis*? Iată problema lui Aristotel din I, 13. Etica sa e bazată în acest fel pe o teorie cu privire la *natura umană*.

Sufletul este o potență care se actualizează în activități vitale, în ceea ce numim *viață*. El e principiul sau sursa vieții organismelor biologice[93]. Activitățile vitale care indică prezența sufletului sunt: autonutriția, creșterea, degenerarea, senzația și gândirea. De exemplu, vom spune că plantele *trăiesc*

[93] „Ceea ce posedă suflet diferă de ceea ce nu posedă prin aceea că manifestă viață" (*Despre suflet*, 413a, 20).

în sensul că au în ele o capacitate prin care se nutresc singure, cresc și degenerează. Aceste procese vitale interne au desigur manifestări externe care pot fi observate. Plantele au doar capacitatea nutriției, animalele o au și pe aceea a senzației iar omul are în plus capacitatea gândirii raționale. Deci numai omul poate „returna o datorie", în sensul că numai el are capacitatea de a face o *acțiune rațională* prin care își respectă în mod intenționat un angajament luat anterior. Fără a intra în detalii pe tema compoziției sufletului, elaborate într-o lucrare separată, *Despre suflet*, compendiul de psihologie morală aristotelică prezentat în EN postulează două „părți" ale sufletului: partea irațională și partea rațională. Cuvântul „părți" nu trebuie înțeles aici într-un sens fizic-spațial, ci în unul mai degrabă logic: ceea ce e distinctibil „prin definiție". Prin analogie, „figură geometrică" și „triunghi" nu sunt două entități fizic-distincte, căci nu există figuri geometrice separate de triunghi, pătrat etc.; dar ele sunt distincte „prin definiție" în sensul că putem abstrage o definiție foarte generală a conceptului de „figură geometrică", diferită de cea a „triunghiului". La fel stau lucrurile cu sufletul: *în fapt*, majoritatea capacităților sufletului nu pot exista separat, sufletul *funcționând integrat*, dar ele pot fi *distinse prin definiție*; excepție face capacitatea rațională, singura care, după părerea lui Aristotel, poate exista izolat de celelalte părți, căci ea pare distinctă de celelalte printr-o diferență ontologică, asemănătoare aceleia care face să difere „eternul de ceea ce este pieritor" (*Despre suflet*, 413b, 25); ea pare, altfel spus, o urmă a divinului în om.

În pagina următoare, redăm o reprezentare grafică a hărții sufletului în viziunea lui Aristotel.



Ce putem constata în această schemă? Putem constata că *partea irațională* a sufletului conține o parte *pur irațională*, i.e. principiile *nutriției* și *creșterii* care sunt comune tuturor organismelor vii, nu doar omului (și, crede Aristotel, sunt active mai ales în somn); or, fericirea umană e legată de *zoe*, de „viață", adică de *activitatea* sufletului, nu de stările lui de pasivitate. De aceea „facultatea pur vegetativă" nu interesează etica; ea „nu participă la virtutea umană" (1102b, 11). Dar partea irațională a sufletului mai conține, pe lângă partea sa vegetativă, și o parte „apetitivă și dorința în genere" (*epithumetikon, kai holos orektikon*) (1102b, 30). Această parte apetitivă sau dezirantă (*orektikon*) a sufletului, în care se înrădăcinează virtuțile etice, e totodată partea sa *activă*,

cea care *inițiază mișcările* corpului, adică *acțiunile* privite ca episoade externe observabile. Nici senzațiile și nici cunoașterea rațională nu imprimă mișcări corpului, ci „doar dorința decide suveran asupra acestor mișcări" (*Despre suflet*, 432b-). Partea orectică a sufletului e deosebit de relevantă pentru etică deoarece de ea sunt legate virtuțile specific etice; aceasta nu e o parte *pur* irațională (animală) și nici nu poate exista separat de rațiune, ci e una care „participă la rațiune" în dublul sens că (i) se supune rațiunii (i.e. plăcerile și dorințele sunt controlate rațional și îndreptate spre un scop bun în cazul oamenilor virtuoși) sau (ii) nu se supune rațiunii în cazul oamenilor vicioși. Această parte dezirantă (orectică) sau etică posedă anumite „facultăți" (sau „capacități" sau „potențe", *dynameis*), adică „înzestrări" sau „putințe" naturale de a face ceva, de pildă de a simți datorită posedării facultății simțului. Aceste facultăți sunt „virtuțile naturale" (i.e. anumite înzestrări înnăscute care-l fac pe om capabil să devină lesne o persoană virtuoasă în sens moral — înzestrări pe care astăzi le studiază „etologii"). Pe fondul biologic al virtuților naturale se pot forma — printr-un exercițiu socio-pedagogic adecvat — „virtuțile etice propriu-zise", care nu sunt „facultăți" naturale (*dynameis*), ci „dispoziții habituale" (*hexeis*), o specie de „dispoziții" (*diatheseis*) sau de *calități dispoziționale* (adică de calități ce există latent și se pot actualiza sau activa în circumstanțe adecvate, orientând comportamentul după un pattern tipic)[94]. Dispozițiile etice sunt artificiale, ele sunt *obiceiuri* formate prin an-

---

[94] Iată și o mai bună lămurire a conceptului de *proprietate dispozițională*: e vorba de anumite proprietăți *potențiale*, care se activează în anumite circumstanțe; ele pot fi definite mai exact ca relații cauzale de următorul tip:

$$\begin{cases} C \\ A \end{cases} \Rightarrow S$$

unde C este o cauză, A sunt circumstanțele auxiliare iar S este un efect.

Ce înseamnă atunci expresia: „cafeaua are proprietatea dispozițională de a fi un stimulent nervos"?

trenament social, obișnuințe, feluri de a fi, *habitudini* (lat: *habitudo*; fr: *habitude*; engl: *habit*) sau *dispoziții habitudinale* (sau *habituale*), moduri de reacție și patternuri comportamentale adânc intrate în obicei și care sunt greu de schimbat. Aristotel folosește pentru ele cuvântul *hexis* (pl. *hexeis*). Dar virtuțile etice nu sunt virtuți complet iraționale doar pentru că aparțin părții iraționale a sufletului, căci ele au o latură rațională, în ciuda faptului că posedă o rădăcină orectică.

Partea rațională a sufletului are și ea două subpărți: partea deliberativă și cea epistemică. *Partea deliberativă* e aceea care posedă capacitatea deliberării corecte asupra scopurilor și acțiunilor contingente; e înțelepciunea de viață. Ea e aptă să aibă mai multe dispoziții habituale: *arta* (i.e. dispoziția habituală de a produce anumite lucruri exterioare, anumite tipuri de produse sau „opere"), *abilitatea naturală* (i.e. faculta-

---

Răspunsul este: fie C = cantitatea de cafea băută; A = circumstanțele auxiliare (starea stomacului, a sistemului nervos, momentul etc.); S = stimularea reală a sistemului nervos. În acest caz vom spune:

„C este un stimulent nervos" sau C *are proprietatea dispozițională (dispoziția) „a stimula sistemul nervos"* înseamnă: proprietatea „a stimula sistemul nervos" nu se manifestă decât în circumstanțele A (când cafeaua e băută de cineva); altfel, cafeaua posedă *doar latent* această proprietate (dispoziție); în plus,

C are *tendința constantă* de a produce S , sau, echivalent,

Dacă A nu ar varia (deși variază), atunci C ar fi corelat constant cu S.

Prin analogie, ce înseamnă că un caracter (suflet) are „dispoziția" *curaj*?

Fie C = caracterul; A = circumstanțele auxiliare (persoana, locul, momentul etc.); S = media în afectul fricii care cauzează acțiunea curajoasă.

Vom spune că propoziția „C este un caracter curajos" (sau *„C are proprietatea dispozițională — sau virtutea – «curaj»"*) înseamnă: dispoziția „curaj" nu se manifestă decât în anumite împrejurări (e.g în război etc.), altfel ea e o calitate latentă, potențială a sufletului; în plus,

C are *tendința constantă* de a se manifesta sub forma unei *medii* în afectul fricii care cauzează acțiuni curajoase.

Dacă A nu ar varia (deși variază — și tocmai de aceea definim virtuțile în funcție de circumstanțe), atunci C ar fi corelat constant cu S.

tea naturală (*dynamis*) de a atinge eficace un scop oarecare) și *înțelepciunea practică* (*phronesis*) (i.e. o dispoziție habituală ce dă formă rațională virtuții etice și constă în capacitatea de alegere deliberată a mijloacelor adecvate pentru atingerea eficace a unui scop *bun*)[95]. Pe de altă parte, *partea epistemică* (i.e. sufletul capabil de gândire theoretică, de cunoașterea a ceea ce este necesar) are drept posibile dispoziții habituale *episteme* (capacitatea de a face știință) și *nous* (intelectul intuitiv, capacitatea theoretică de a „vedea" principiile) care, împreună, formează *sophia* (înțelepciunea speculativă, capacitatea mintală de a filozofa). Voi reveni la calitățile dispoziționale ale părții raționale a sufletului în capitolul consacrat „virtuților dianoetice" sau intelectuale. Căci trebuie să prevenim cititorul: Aristotel distinge două clase de virtuți — *virtuțile etice* (acele *hexeis* ale părții dezirante a sufletului „care participă într-un fel la rațiune") și *virtuțile dianoetice* (acele *hexeis* ale părții sufletului „dotată cu rațiune"). Ambele vor juca un rol în lămurirea sensului fericirii umane.

Am putea spune deci că virtuțile etice sunt virtuți ale acelei părți iraționale (dezirante) a sufletului uman care se află *în armonie*[96] cu rațiunea practică (*phronesis*). Ele nu sunt pur naturale (cum sunt virtuțile ochiului), ci produsul „deprinderii", al imitării culturale de modele și al practicării sociale a activităților corespunzătoare, pe un fond biologic favorabil furnizat de așa-zisele „virtuți naturale". Din scurta trecere

---

[95] Platon a folosit *phronesis* într-un sens mai larg ce includea cunoașterea Formei binelui; Aristotel însuși, în perioada de tinerețe, a folosit cuvântul într-o accepție largă, inspirată de sensul platonician, de exemplu în *Etica eudemică*. În *Etica nicomahică* el îi restrânge sensul la capacitatea rațională, deliberativă, de a alege mijloacele potrivite pentru atingerea unui scop moral.

[96] După cum bine observă Bostock: în cazul „virtuților etice" ar trebui să vorbim mai degrabă de o *armonie* între afecte și rațiune, de o funcționare integrată a lor, în aceeași direcție, pe când în cazul „stăpânirii de sine" (care nu e o virtute, dar e un *hexis*) putem vorbi despre un *control* al afectelor de către rațiune pe fondul unei lupte a lor (D. Bostock, *Aristotle's Ethics*, pp. 45, 46).

în revistă a acestei teorii a sufletului rezultă că ar fi greșit să zicem că virtutea etică e *o formă* de înțelepciune practică (*phronesis*) — așa cum zicea Socrate bunăoară — deoarece cele două sunt dispoziții habituale diferite ale unor părți *distincte* ale sufletului. Dar trebuie să spunem că virtutea etică *presupune* înțelepciunea practică; altfel spus, că *phronesis* este fără doar și poate o *condiție necesară* a virtuții etice: „virtutea etică propriu-zisă nu poate exista fără înțelepciunea practică" (1144b, 17-22). Mai mult, cele două se *unesc* în realitate într-o singură capacitate complexă — virtutea etică — fiind distinctibile numai „prin definiție" (sau pe plan conceptual), nu în realitate: „nu este posibil să fii virtuos în adevăratul înțeles al cuvântului fără înțelepciune practică, nici să posezi înțelepciune practică fără virtutea morală" (1144b, 31-33), căci numai facultatea apetitivă e capabilă să declanșeze acțiunea (*Despre suflet*, 432a-) și numai înțelepciunea practică e aptă să umanizeze dorința, conferindu-i o dimensiune rațională[97].

Dacă trecem la cartea a II-a, vom observa că primele patru capitole sunt dedicate chestiunii *genezei virtuții etice*, formării caracterului. Teza centrală a lui Aristotel e că virtuțile etice nu sunt un dat natural al omului[98], ele fiind maleabile și fluctuante, nu fixe și omogene precum virtuțile fizice: „piatra căreia natura i-a dat o mișcare descendentă nu ar putea fi deprinsă cu o mișcare inversă" (1103a, 20); în schimb, virtuțile morale pot fi „perfecționate prin *deprindere*" (1103a, 25). Trebuie subliniat că e vorba aici de *deprindere* sau obișnuință sau „practicare" sau *exercițiu* (*training*) și nu de *învățare prin studiu*, așa cum înveți filozofia ori matematica (nu prin asimilare de principii) (1105b, 14), deoarece virtuțile sunt

---

[97] „Ceea ce e exemplar la Aristotel e intuirea de către el a adevărului că moralitatea ia naștere într-o succesiune de stadii având atât o dimensiune cognitivă, cât și una emoțională" (M.F. Burnyeat, *Aristotle on Learning to Be Good*, în N. Sherman (ed.), *Aristotle's Ethics*, p. 207).

[98] „Aristotel crede că noi suntem născuți fără a avea un caracter" (J. Urmson, *Aristotle's Ethics*, p. 25).

calități ale părții *irațională* a sufletului. Prin urmare, *numai făcând acte asemănătoare virtuții poți deveni virtuos* (1103a, 31; 1103b, 21), mai întâi sub influența unui model (maestru) sau a unor constrângeri externe (părinți, familie, școală, comunitate), apoi tot mai independent până când ele îți devin o a doua natură. Așa cum numai cântând la pian devii pianist, numai practicând curajul — și nu doar citind în *Iliada* despre faptele curajoase ale eroilor — devii curajos. Dar domeniul practicului e domeniul *contingentului*, nimic nefiind necesar aici. Și așa cum prin practicarea cântatului la pian pot rezulta pianiști *buni* sau pianiști *slabi*, prin practicarea acțiunilor virtuoase (în exercițiile la care erau supuși tinerii cetății) pot rezulta caractere *mai mult sau mai puțin* virtuoase. Eșecurile nu sunt excluse. Caracterul moral al omului e un lucru ce se modelează și se perfecționează în permanență, dar bazele lui sunt puse în cea mai fragedă copilărie.

Există totuși un dat natural *anterior* dobândirii virtuților etice, o „aptitudine de a le primi", și anume acea facultate naturală pe care Aristotel o numea „virtute naturală"; ea este o calitate a părții dezirante a sufletului, *lipsită însă de un control rațional*. Dispoziții naturale au și copiii mici și animalele, dar aceștia nu știu *alege* între actualizările lor bune și cele rele. Omul sănătos e dotat de la naștere cu „facultăți" (capacități naturale) care-l fac *apt* să fie virtuos, „dar aceste capacități pot fi folosite cu prioritate pentru scopuri opuse" (*Pol.* 1253a, 32), tot așa cum soluri diferite fac să rodească mai bine sau mai rău sămânța (1179b, 26). „Virtutea propriu-zisă" e o perfecționare *prin educație* a „virtuții naturale" sub influența înțelepciunii practice (rațiunii) a celor din jur. Virtuțile etice se dobândesc prin enculturare.

Am putea rezuma problema genezei virtuții etice prin următoarele patru propoziții: a) virtuțile etice nu sunt un dat natural al omului, ci sunt *dobândite;* b) ele sunt dobândite prin deprindere sau *exercițiu*, nu prin studiu; c) educația virtuoasă nu asigură *necesarmente* un caracter virtuos; d) deprinderea virtuților etice are loc pe fondul asigurat de

„virtuțile naturale" care sunt „aptitudini de a primi" virtuțile etice.

După acest preambul, Aristotel trece la abordarea unei probleme conceptuale: definiția virtuții etice după schema definițională uzuală la Stagirit, prin gen proxim și diferență specifică. Ce caută o problemă conceptuală într-o lucrare în care autorul susține că nu îl interesează „ce este" virtutea, ci „cum să devenim virtuoși"? Aceasta vom vedea în ultimul paragraf al acestui capitol.

3.2. Definiția virtuții etice — o abordare preliminară

În cartea II, 6 Aristotel ne oferă ceea ce am putea numi *definiția finală a virtuții etice* (D). Iată mai multe traduceri ale acestui celebru pasaj:

(D) Virtutea este, așadar, o dispoziție habituală dobândită în mod voluntar, constând în măsura justă în raport cu noi, determinată de rațiune, și anume în felul în care o determină posesorul înțelepciunii practice (1106b, 36-) (trad. S. Petecel).

Virtutea e o stare a caracterului ce are a face cu alegerea (*hexis prohairetike*) (*a state of character concerned with choice*), constând într-o medie (*lying in a mean*), i.e. media relativă la noi, aceasta fiind determinată de un principiu rațional (*orismene logo*), anume de acel principiu prin care însuși înțeleptul practic ar fixa-o (trad. D. Ross).

Virtutea e (a) o stare care decide (a *state that decides*), (b) (constând) într-o medie, (c) media în raport cu noi, (d) care e definită prin apel la rațiune, (e) i.e. la rațiunea la care înțeleptul practic ar apela el însuși pentru a o defini (trad. T. Irwin).

Virtutea e o stare ce presupune alegerea rațională (*a state involving rational choice*), constând într-o medie relativă la noi și determinată de rațiune — anume de rațiunea în raport cu care ar determina-o înțeleptul practic (trad. R. Crisp).

> Virtutea este, așadar, o dispoziție privind alegerea (*scelta*), constând într-o medie în raport cu noi, determinată pe baza unui criteriu (*criterio*), anume chiar criteriul pe baza căruia o determină omul înțelept (trad. C. Mazzarelli).

Misterios în lectura pasajului de mai sus este mai ales acest „criteriu" sau „principiu rațional" sau „rațiune" (*logos*) după care ni se spune că e determinată media (*mesotes*). Sau poate că nu e vorba de nici un criteriu, ci pur și simplu de „apelul la rațiune" în sensul vag al acestei expresii, sugerat de unele dintre traduceri? Am putea încerca înlăturarea misterului plecând de la fragmentul 1144b, 20-30 (pe care îl voi numi D'). Aici Aristotel spune:

> (D') Toți filozofii de acum, când definesc virtutea, după ce precizează că este o dispoziție habituală și ce obiect are, adaugă că este conformă cu regula dreaptă (*kata ton orthon logon*); or, dreaptă este regula conformă cu înțelepciunea practică. [...] (Dar) virtutea nu este un habitus numai conform cu regula dreaptă (*kata ton orthon logon*), ci și unit cu regula dreaptă (*meta tou orthou logou*) (trad. S. Petecel).

> Ori de câte ori oamenii definesc acum virtutea, ei spun cu toții ce fel de stare este ea și de ce este ea legată, adăugând apoi că ea este o stare care exprimă rațiunea corectă (*correct reason*). [...] Dar ea nu este doar starea care exprimă rațiunea corectă, ci starea ce presupune (*involving*) rațiunea corectă (trad. T. Irwin).

Discuția din capitolul anterior despre distincția dintre *kata logon* (*conform cu* rațiunea) și *meta logou* (care *are* rațiune sau *este* rațional) ne poate ajuta acum să înțelegem mai bine pasajul ce conține definiția virtuții etice. Se poate observa că fragmentul (D') nu e decât o explicitare a fragmentului (D); el ne spune că atunci când definim virtutea etică trebuie să precizăm: a) că ea este o dispoziție habituală (ceea ce (D) și face); b) „care e obiectul ei" ((D) precizează într-o formă eliptică faptul că obiectul virtuții etice e media în afecte și, indirect, în acțiuni); c) că virtutea este conformă cu (sau respectă) rațiunea corectă sau rațiunea justă (*kata ton orthon logon*), adică, într-un sens mai general, că respectă acea

capacitate a înțelepciunii practice de a fixa media. Dar, adaugă Aristotel, d) punctul (c) nu e o formulare întru totul corectă, căci virtutea etică nu este doar o dispoziție conformă cu judecata (rațiunea) justă (*orthos logos*), ci e o dispoziție habituală care *are* rațiune justă sau chiar *este* judecata justă (*meta tou orthou logou*); aceasta vrea să spună că, în calitate de dispoziție a părții apetitive a sufletului, ea *nu poate exista separat* de partea rațional-deliberativă, ci numai unită cu ea, și numai ca atare are ea capacitatea rațională de a judeca just, adică de a vedea corect media în afecte și acțiuni. Deci fragmentul (D') ar putea fi tradus corect astfel:

> Dar virtutea nu este doar o dispoziție habituală *conformă* cu judecata justă, ci dispoziția habituală ce *este* judecata justă.

Prin urmare, definiția (D) vrea să spună că virtutea etică e dispoziția de a alege media în raport cu noi; aceasta înseamnă, în termeni mai vagi, media „determinată de rațiune" sau „determinată de un principiu rațional" sau „determinată pe baza unui criteriu"; sau, în termeni mai precișii, media determinată de înțelepciunea practică prin capacitatea acesteia de a fi o judecată justă (*orthos logos*) în asemenea chestiuni practice[99], adică de a putea sesiza media în afecte și acțiuni. Virtutea etică *este* chiar această capacitate afectiv-rațională de a sesiza media, nu o dispoziție „separată" care se supune și respectă judecata justă ca pe ceva *exterior* ei[100].

Am putea sintetiza acum într-o formulă mai exactă celebra definiție finală a virtuții etice:

---

[99] „Iar înțelepciunea practică este rațiunea (judecata) justă în asemenea chestiuni" (1144b,28).

[100] Aș mai remarca faptul că traducerea fragmentului (D) oferită de dna Stella Petecel redă *prohairetike* cu „dobândită în mod voluntar", ceea ce mi se pare inadecvat, „voluntarul" fiind mai jos traducerea lui *hekousios*, iar *prohairesis* fiind termenul grecesc tradus în aceeași lucrare cu „alegere deliberată" (alții îl redau cu „decizie" (*decision*) sau „alegere" (*choice*)).

Virtutea etică este, așadar, o *dispoziție habituală* (*hexis*) *capabilă de alegerea deliberată* (*prohairesis*) a mijloacelor (acțiunilor) necesare actualizării mediei pentru noi în afecte (și acțiuni)[101].

Pe scurt, virtutea etică este un *hexis prohairetike* (1106b, 35). Arta (*techne*) este definită ca un *hexis poietike* (o dispoziție habituală având ca obiect producția (*poiesis*) și capabilă de produse (*poieta*) de un anumit tip). Știința (*episteme*) este un *hexis apodeiktike* (o dispoziție habituală având ca obiect judecățile de predicație și capabilă de cunoaștere demonstrativă). Dar este oare aceasta chiar *definiția* virtuții etice?

3.3. Definiția virtuții etice: genul proxim (II, 5)

E stranie opinia acelor comentatori care nu văd prea multe legături între *Etica nicomahică* și *organon*-ul oricărei cercetări practice expus de Aristotel, cu bine-cunoscuta-i acribie, în *Topica*. La o privire mai atentă, *Etica nicomahică* ne apare, de fapt, ca o lucrare de *dialectică aplicată* și de aceea mi se pare că lectura cea mai adecvată a *Eticii* e una făcută prin prisma *Topicii*. Iată ceea ce încerc să fac în acest comentariu. În paragrafele următoare voi pune la lucru metoda dialectică pentru găsirea definiției virtuții etice.

Conform unei tradiții interpretative, Stagiritul își propune să găsească *definiția* virtuții etice în capitolele II, 5 și 6. Din punctul de vedere al metodei dialectice, această tentativă ar presupune lucruri foarte exacte: anume aplicarea tuturor „locurilor comune" necesare identificării *definiției* corecte a termenului „virtute etică". Mai întâi, ce este aceea o definiție? „Definiția este o enunțare (*logos*) care exprimă esența unui

[101] „În toate cazurile, media relativă la noi este cea mai bună; căci ea e cea pe care o prescrie... judecata justă" (EE, 1220b, 29).

lucru" (*Top*. 102a). Definiția este, așadar, exprimarea adecvată a *ceea-ce-era să fie* (*to ti hen einai, quidditas, quod quid erat esse*) lucrul definit. Forma definiției propuse aici este cea standard, prin *gen proxim* și *diferență specifică*: primul element identifică „materia" (natura esențială generică a lucrului definit), al doilea „forma" (esența speciei).

Cea dintâi sarcină ce revine dialecticianului este, așadar, să găsească genul *proxim* al lucrului definit. Pentru aceasta, regula metodei sale îl îndeamnă să înceapă cu identificarea genului *maxim* sau „categoriei" sub care stă lucrul definit. O mare parte a *Topicii* e consacrată din acest motiv expunerii „locurilor comune" (*topoi*) pentru găsirea genului. „Gen este ceea ce se enunță ca esență a mai multor lucruri ce se deosebesc din punctul de vedere al speciei." Aici, expresia „se enunță ca esență a mai multor lucruri" (ca esență generică) înseamnă un răspuns la întrebarea: *„ce este* lucrul care se află în fața noastră?" (*Top*. 102a). *Ce este* virtutea etică? (1105b,20). Ceea ce Aristotel numește „cercetarea științifică a genului" utilizează ca *topos*, între multe altele, procedeul căutării categoriei (a genului cel mai îndepărtat) căruia i se subordonează corect specia definită de noi — virtutea etică (*Top*. 107a). E drept că textul *Eticii nicomahice II, 5* e sărac în detalii pe acest subiect particular, dar demersurile avute în minte de Aristotel pot fi reconstituite coroborând textele mai multor lucrări: *Topica, Metafizica, Despre suflet, Categorii*. Travaliul de „descriere a ceea ce este virtutea din punctul de vedere al genului" (1106a, 13) ar putea arăta după cum urmează.

În paginile anterioare s-a convenit deja că virtutea etică e o virtute umană și că ea nu e o virtute a corpului, ci a sufletului, și nu a oricărei părți a acestuia, ci a celei dezirante sau orectice. Despre un om virtuos se spune în mod firesc că e un om *bun*, cum despre cel vicios că e un om *rău*. Dar a spune despre om, mai precis despre partea orectică a sufletului său, că e „bun" înseamnă a-l pune *sub categoria calității*. Virtutea etică trebuie deci să fie o *calitate*, căci, așa cum

spuneau și membrii Academiei, „binele în categoria calității se numește virtute" (1096a, 25)[102]. Deci atunci când atribuim sufletului orectic virtutea etică, noi folosim acest din urmă termen sub categoria *calității*. Virtutea etică e o calitate a sufletului orectic.

Dar pentru elaborarea unei definiții nu e suficient genul *maxim*, ci ne trebuie genul cel mai apropiat de specia definită, genul *proxim*. Un alt *topos* ne ajută în acest demers (*Top.* 122a). Dacă presupunem — așa cum e și corect să o facem — că unul dintre genurile subordonate categoriei calității e genul proxim al virtuții etice, atunci nu e suficient să spunem că virtutea etică e o calitate (a sufletului orectic), deoarece există și alte calități (ale acestuia). Aceste specii ale categoriei calității se obțin prin procedura de „diviziune" a unei categorii. Rezultatul poate fi găsit în *Categorii 8b-10b*: există patru specii de calități, însă lista nu e în principiu finită — „acestea sunt, în linii mari, cele mai des invocate". Ele sunt: „dispoziția habituală (*hexis*) și dispoziția (*diathesis*)", „facultatea" (*dynamis*, capacitatea, potența, potențialitatea), „afectul" (*pathos*, înrâurirea) și „figura". Se poate observa de îndată că ultima specie nu e menționată în EN și înțelegem ușor de ce dacă ne gândim la faptul că Aristotel ține cont întotdeauna în analiza cazurilor sale de natura subiectului: figura nu e relevantă pentru cazul nostru concret, căci sufletul nu poate fi curb sau rectiliniar. Așa se ajunge la aserțiunea, e drept, cam bruscă, din debutul capitolului II, 5: „trei sunt lucrurile care-și au originea în suflet, și anume afectele, facultățile și dispozițiile habituale" (1105b, 20)[103]. „Lucrurile" de care e vorba aici sunt *calități* ale sufletului sau ceva apro-

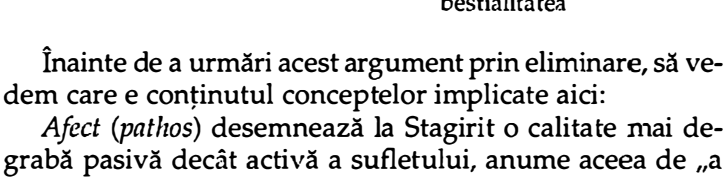
[102] „În ce privește sufletul, binele este o calitate, cum sunt cumpătarea, curajul sau dreptatea, și tot așa în ce privește omul" (*Top.* 107a). Dacă e aplicat la mâncare („mâncare bună"), binele ține mai degrabă de categoria acțiunii, căci bun înseamnă în acest caz „ceea ce produce plăcere" (*idem*).

[103] „Trei sunt lucrurile care se află în suflet" — traduce Ross. „Trei condiții care iau naștere în suflet" — traduce Irwin.

piat de acestea[104] (vezi și 1096a, 26; 1105b, 20, *Cat.* 8b). Mai departe — ne îndrumă *Topica* — dacă se poate argumenta că virtutea etică nu este nici afect și nici facultate, atunci înseamnă că ea nu poate să fie altceva decât o dispoziție habituală. Aceasta e strategia aleasă de Aristotel.

Un asemenea rezultat poate fi desigur șlefuit mai departe utilizând alte „locuri comune" ale dialecticii, cum ar fi verificarea faptului dacă nu există cazuri de virtute etică ce nu aparțin genului „dispoziție habituală" (căci un loc comun ne cere ca tot ceea ce aparține speciei să aparțină și genului) (*Top.* 102a). Discuția despre impropriu numitele „virtuți naturale" mi se pare că ține de acest *topos*: ele par să fie virtuți ce nu sunt dispoziții habituale, ci facultăți naturale; soluția propusă de Stagirit este să le separăm de virtuțile etice propriu-zise plasându-le într-un alt gen (în genul „facultăți").

Ceea ce face în continuare Aristotel în II, 5, fără a fi tot atât de zgârcit în detalii, este să argumenteze că virtutea etică nu e nici afect și nici facultate, prin urmare că ea trebuie să fie o dispoziție habituală (chiar dacă nu e singura dispoziție habituală). Rezultatul la care ajunge ar putea fi sintetizat în schema următoare:



Înainte de a urmări acest argument prin eliminare, să vedem care e conținutul conceptelor implicate aici:

Afect (*pathos*) desemnează la Stagirit o calitate mai degrabă pasivă decât activă a sufletului, anume aceea de „a fi afectat" de ceva, afectare ce se poate schimba rapid sub influența unui stimul extern schimbător și care e însoțită de

[104] „Înțeleg prin «calitate» acel ceva în virtutea căruia oamenii sunt numiți așa și așa" (*Cat.* 8b).

plăcere sau *durere* (1105b, 21); e o mișcare trecătoare, pasageră, a părții dezirante a sufletului: de pildă, *mânia* e o astfel de tulburare trecătoare a sufletului (*Met.* 1022b). Cel ce se mânie e mișcat sufletește pe neașteptate de gestul neloial al unui prieten, de pildă, dar se poate calma la fel de repede, odată cu dispariția cauzei. Alte exemple de afecte se găsesc la 1105b, 24: dorința irațională (*epithymia*), teama, încrederea, invidia, bucuria, iubirea, ura, regretul, emulația, mila. Afectele sufletului la care se referă Aristotel aici sunt ceea ce el numește în *Categorii 10a* „simple afecte" (sau „simple înrâuriri", cum traduce Noica) ce apar și dispar ușor pe baza unor cauze „lesne schimbătoare" și în virtutea cărora noi nu putem numi un om așa și așa (de pildă, că e de felul lui mânios), ci spunem mai degrabă că *a suferit o afectare*, că s-a mâniat. Însoțirea afectelor de plăceri sau dureri pare a se referi la o anume *concomitență* a plăcerilor și durerilor cu afectele, căci atunci când acestea din urmă sunt definite, constatăm că ele chiar sunt anumite feluri de plăcere ori durere stârnite de varii factori: „furia", bunăoară, este „o dorință dureroasă de răzbunare ce rezultă dintr-o aparentă jignire" (*Ret.* 1378a, 31); „teama" este „o durere sau o tulburare ce rezultă din imaginarea unui viitor rău care e vătămător sau dureros" (*Ret.* 1382a, 21); „rușinea" este o „durere sau tulburare în fața unor rele prezente, trecute sau viitoare care te aruncă în dizgrație" (*Ret.* 1128b, 11). Iar plăcerile sau durerile sunt schimbări produse în partea perceptivă a sufletului de ceva ce ne afectează.

Facultate (*dynamis*) semnifică, în acest context etic, o calitate *naturală* (1103a, 28-35; 1106a) a sufletului în virtutea căreia noi suntem *capabili* să resimțim afectele (e.g. capacitatea înnăscută de a ne mânia; această capacitate ne poate și lipsi, ceea ce ne face imuni la mânie); dacă X are *facultatea* de a face F, atunci el *poate* să facă F (chiar dacă nu face F acum) și va face F în toate circumstanțele adecvate (*Met.* 1048a)[105].

[105] „Ceea ce e înzestrat cu o facultate *poate* ceva determinat și anume la un moment dat și într-un anumit fel" (*Met.* 1048a).

Facultatea nu e o calitate *dispozițională*, ea nu „orientează" într-un fel pe cei ce o posedă, ci îl „înzestrează cu capacitatea de a face sau de a nu suferi lesne ceva, cum, de pildă, pugiliștii și alergătorii sunt denumiți așa nu prin faptul că au o anumită dispoziție (*diathesis*), ci prin aceea că posedă înzestrarea naturală de a face lesne ceva, iar sănătoși sunt numiți unii prin aceea că posedă capacitatea naturală de a nu pătimi lesne ceva din pricina celor ce li se întâmplă" (*Cat.* 9a). Facultatea, fiind o potență, se actualizează în *activități* (*energeiai*): e.g. dacă Ion are un temperament coleric (adică are facultatea sau capacitatea naturală de a se mânia repede) atunci, pus în circumstanțe adecvate, el o va face (va fi afectat ușor de o jignire). Din clasa facultăților fac parte și așa-zisele „virtuți naturale". Spre deosebire de EN, Aristotel oferă în EE 1220b,17 o listă de calități mintale pe care le consideră „facultăți": „irascibil", „flegmatic", „senzual", „timid", „nerușinat".

În sensul său cel mai general, ca noțiune aparținând *Metafizicii*, *dynamis* e o calitate (potențială) aptă să se actualizeze într-o activitate (*energeia*). Prin tradiție, acest cuplu de concepte a fost tradus cu *potență* (*dynamis*) și *act* (*energeia*). Facultățile sunt precondiții ale activităților în care ele se actualizează. Pentru ca soba *să încălzească* efectiv, ea trebuie să aibă dinainte calitatea („facultatea") „căldurii" (*Met.* 1046b). În *Metafizica*, Aristotel folosește termenul „facultate" într-un sens mai larg decât acela referitor la potențele naturale înnăscute: „Dintre facultățile existente, unele sunt înnăscute, cum sunt acelea ale simțurilor, altele sunt dobândite prin obișnuință, cum e cântarea din flaut, iar altele prin învățătură, cum sunt îndemânările artistice. Neapărat că cele ce provin din obișnuință și rațiune trebuie să fie precedate de exercitarea unei activități anterioare, pe când pentru cele care nu sunt de acest fel și care sunt pasive nu e nevoie de un exercițiu prealabil" (*Met.* 1047b). Printre cele din ultima categorie, numite și „facultăți raționale", Aristotel menționează „artele": arta de a construi e o facultate care nu aparține lucrului construit (*Met.* 1046b, *EN* 1103a, 25-30). Virtuțile eti-

ce nu sunt facultăți raționale, dar au în comun cu acestea faptul că „se primesc prin deprindere", pe când „facultățile iraționale" sunt „înzestrări naturale" (1103a, 25-30). În fragmentul din EN pe care îl analizăm aici sunt avute în vedere numai facultățile *naturale* care interesează etica. Mai exact, ni se vorbește despre două „facultăți" pe care „le avem prin natură" (1106a, 10) — numite (impropriu) și „dispoziții habituale naturale" (*physikai hexcis*) (1144b, 9)[106] — anume „virtutea naturală" (*physike arete*) (1144b, 1-3) care e „facultatea (naturală) de a (putea) fi virtuoși" (1103a, 28) și „abilitatea" (1144a, 24-30), care e facultatea (naturală) de a (putea) fi înțelepți practic. Există facultăți pur naturale (cum e „căldura") care nu pot fi decât naturale; dar există și facultăți (naturale) care se pot transforma în „facultăți raționale" (artificiale), și acesta e cazul „virtuților naturale": virtutea naturală e o precondiție naturală, pe care o au și copiii, ce poate fi transformată în „virtute propriu-zisă" (1144b, 14), adică în virtute etică, prin deprindere sau exercițiu. Virtutea naturală e *„aptitudinea* de a primi" virtutea etică (1103a, 25). Dar virtutea etică (*arete*) nu e o facultate, ci o calitate a sufletului ce reprezintă o *specie de dispoziție*, anume ea este o „dispoziție habituală". „Dispoziția habituală" (*hexis*) e, așadar, o specie de „dispoziție" (*diathesis*), aceasta din urmă fiind acea calitate dispozițională care „orientează într-un fel" pe posesorul ei, deși e încă instabilă și ușor de schimbat (*Cat.* 8b-9a); dispoziția habituală e, în schimb, o dispoziție *stabi-*

[106] Utilizarea episodică *improprie* a lui *hexis* pentru „dispoziții habituale *naturale*" explică pasajul din *EE* 1219a, 4-5 în care Aristotel vorbește despre „dispoziția habituală optimă a mantalei", a „corabiei", a „casei", în general despre *hexis*-ul unor obiecte neînsuflețite, cu toate că numai câteva pagini mai jos el explică termenul *hexis* ca fiind acel ceva „care e responsabil de faptul dacă aceste (afecte) sunt resimțite în acord cu *rațiunea* sau în dezacord cu ea" (1220b, 18-20). Or, este clar că mantaua, corabia și casa nu au nici afecte și nici rațiune: în acel pasaj, așadar, Aristotel folosește *hexis* în sensul (impropriu) de *physike hexis*.

lizată[107]. Facultatea este „un *alt* soi de calitate" decât cea căreia îi aparțin dispoziția habituală și dispoziția (*Cat.* 8b).

Dispoziție habituală (*hexis*)[108] e un termen ce desemnează o proprietate dispozițională a sufletului, „mai statornică și mai durabilă" decât simplele dispoziții, care e *dobândită* prin deprindere, adică printr-o pedagogie socială *sui generis*, și care „orientează bine sau rău" pe posesorul său în raport cu un alt lucru, în cazul eticii în raport cu afectele („Se numește dispoziție habituală o anume dispoziție potrivit căreia un lucru se află într-o situație bună sau rea, fie în sine, fie în raport cu alt lucru", *Met.* 1022b)[109]. Dispozițiile habituale ale păr-

---

[107] „Dispoziții se numesc toate câte sunt lesne de înlăturat și se schimbă repede, precum căldura și răcirea, boala și sănătatea, ca și toate cele asemănătoare: într-adevăr, omul este orientat, într-un fel, prin ele, însă se schimbă repede, devenind rece din cald și trecând de la sănătate la boală... Este însă evident că tindem să numim dispoziții habituale acele stări care sunt mai durabile și mai greu de înlăturat." „În concluzie, *hexis* diferă de *diathesis* prin aceea că ultima e mai lesne de înlăturat, prima mai durabilă, precum și mai statornică. Însă dispozițiile habituale sunt și un fel de dispoziții, pe când dispozițiile nu sunt cu necesitate dispoziții habituale: cei ce au anumite dispoziții habituale sunt orientați, într-un fel, pe baza lor, pe când cei orientați printr-o dispoziție nu au întru totul și dispoziția habituală respectivă" (*Cat.* 9a). (C. Noica traduce *hexis* cu *caracter* în *Comentarii la Categoriile lui Aristotel*, Editura Academiei, București, 1968.) Să se observe că de cele mai multe ori Aristotel folosește *hexis* și *diathesis* în cuplu, ca și cum distingerea lor nu ar avea o relevanță majoră (e.g. virtutea etică și știința „se subordonează aceluiași gen, căci fiecare dintre ele este o dispoziție habituală și o dispoziție", *Top.* 121b).

[108] Irwin, Ross și Crisp traduc cu „stare a caracterului"; Hughes cu „dispoziție habituală"; Mazzarelli cu „dispoziție"; Noica cu „caracter", Tricot cu „dispoziție".

[109] W. Jaeger e de părere că originea acestui termen e medicală: „(Forța și sănătatea) sunt numite, în terminologia medicală, dispoziții permanente ale corpului (*hexeis*), iar Aristotel nu ezită să aplice același cuvânt la fenomenul etic al virtuții, mai ales după ce Platon a văzut primul această similaritate și a utilizat termeni medicali precum *hexis* și *diathesis* într-un sens etic" (W. Jaeger, *Aristotle's Use of Medicine as a Model of Method in His Ethics*, „The Journal of Hellenic Studies", vol. 77 (1957), p. 58).

ții raționale a sufletului (virtuțile dianoetice) se formează prin studiu și asigură o raportare bună sau rea la cunoaștere (*Cat.* 9a), iar cele ale părții apetitive a sufletului se formează prin „deprindere" (*ethos*) și ne asigură o bună sau rea raportare la afecte; de aici derivă și cuvântul „caracter" (*ēthos*), un fel de-a fi stabilizat al omului format prin deprindere (1103a, 15-19). Dispozițiile habituale *sunt* dispoziții mai stabile, mai durabile și mai greu de înlăturat; evident, nu toate dispozițiile sunt de acest tip (*Cat.* 9a). Dispoziția habituală relevantă pentru etică este (i) o „perfecționare prin deprindere" a unei „facultăți raționale" numită „virtute naturală", (ii) în care intervin (spre deosebire de „facultățile iraționale") „dorința rațională" sau „alegerea deliberată" (*Met.* 1048a), (iii) și care nu mai e o pură „facultate" de a resimți afectele (plăcerea și durerea), ci e *dispoziția* de a ne raporta *bine sau rău* la afecte (1105b, 26), (iv) și aceasta într-un mod stabilizat, intrat adânc în obișnuință, și care poate fi schimbat cu greu. De exemplu, dispoziția habituală numită „cumpătare" se formează prin deprindere sub influența părinților și a societății și te face apt să controlezi adecvat (bine, rațional) afectul „mâniei", evitând excesele și păstrându-te în limitele „dreptei rațiuni" sau „judecății juste" (*orthos logos*); lipsa acestei trăsături de caracter te face să reacționezi inadecvat (fie violent, fie prea slab). O asemenea dispoziție habituală e un exemplu de virtute etică. Nu posedarea unei anumite facultăți naturale face ca o persoană să fie numită *cumpătată* (morală), ci numai posedarea unei dispoziții habituale de a alege deliberat un anume gen de bine; căci ceea ce conferă unei acțiuni caracterul său specific moral e tocmai intenția deliberată (*prohairesis*) cu care e făcută în mod obișnuit acțiunea (1127b, 15).

Doar o remarcă suplimentară voi face acum cu privire la diferența pe care o stabilește Aristotel între virtute (*arete*) și meșteșug sau artă (*teclme*)[110]. Distincția e importantă pentru spiritul în care teoria aristotelică a virtuții evaluează mo-

[110] Vezi și G. Hughes, *Aristotle's Ethics*, p. 55.

ralitatea unei acțiuni. Noi putem antrena pe cineva să deprindă meșteșugul (arta) pianului sau fotbalului, dar îl putem antrena și să deprindă virtutea dreptății. Diferența dintre cele două cazuri e discutată de Aristotel la 1105a, 25-35. El spune aici că noi putem aprecia dacă un tânăr a dobândit meșteșugul pianului după calitatea *produsului* rezultat de pe urma exercitării acelui meșteșug: dacă observăm că el cântă bine, vom zice că e un bun artist. Totul depinde de calitatea produsului. Altfel spus, produsele artei conțin valoarea în ele însele. Dimpotrivă, produsul virtuții etice — acțiunea virtuoasă — nu conține valoarea morală în el însăși, nici în consecințele sale: „Dar acțiunile făcute în acord cu virtuțile (putem spune că) sunt făcute într-un mod drept sau cumpătat nu pur și simplu pentru că au o anume calitate intrinsecă, ci mai degrabă dacă agentul acționează aflându-se într-o anume stare (dispoziție habituală)" (1105a, 30, trad. Crisp). Ceea ce vrea să spună Aristotel este că pentru a spune că un om a făcut o acțiune morală, nu e suficient să ne uităm la ceea ce a făcut el efectiv, ci la *cauza* acțiunii, care e virtutea sau viciul care au generat-o. O acțiune care are toate aparențele unei acțiuni drepte nu e într-adevăr dreaptă dacă e activarea unui viciu (e.g. a fi mincinos). O acțiune e morală (virtuoasă) numai atunci când e făcută *în conformitate cu virtutea*, în modul în care ar face-o un om recunoscut ca virtuos (1105b, 5). În *Poetica* (1450a) ni se spune că „oamenii sunt într-un fel sau altul după caracterele lor", iar caracterul e „*pricina* acțiunilor" morale. Valoarea acțiunii morale provine din cauza ei, din virtutea pe care o manifestă. Iată de ce etica lui Aristotel e considerată o etică centrată pe agent, o etică a caracterului, nu o etică a acțiunii.Vom vedea mai jos că această caracteristică e inclusă în chiar definiția finală a virtuții etice (de la 1107a). De aici rezultă și o consecință metodologică: *criteriul* moralității unei persoane (și indirect al acțiunilor ei) constă în compararea contrafactuală a acesteia cu felul în care ar *fi* un ideal înțelept practic (*phronimos*). Teoria etică a lui Aristotel e o explicație a ceea ce înseamnă a avea un caracter virtuos — premisa unei vieți fericite. Pe

ea se poate baza o strategie de educare socială a omului bun. Mi se pare că avem aici — și acest lucru nu cred că a fost observat — o anticipare *sui generis* a metodei Observatorului Ideal: noi *trebuie* să avem acel caracter pe care *l-am avea* dacă am fi aidoma unui înțelept practic *ideal*, așa cum e descris de teorie. Și dacă putem arăta felul în care acest „observator ideal" (*phronimos* ideal) se concepe pe sine ca natură virtuoasă, capabilă de o viață fericită, atunci avem un *criteriu* pentru a ne gândi și pe noi astfel, chiar dacă numai sub forma unei aspirații infinite. Iată de ce, spre deosebire de majoritatea comentatorilor, eu cred că etica lui Aristotel oferă un *test*.

În legătură cu traducerea lui *hexis* cu *dispoziție habituală* merită să subliniem câteva nuanțe. Traducerea ar putea părea inadecvată dacă e înțeleasă ca „dispoziție *formată* prin habituare (obișnuință, exercițiu)" și aceasta pentru că virtuțile intelectuale, care sunt tot *hexeis*, nu ar putea fi numite propriu-zis dispoziții *habituale*, deoarece nu sunt obținute prin habituare sau exercițiu, ci prin studiu. Dar dacă înțelegem prin dispoziție habituală o calitate dispozițională — formată prin exercițiu sau studiu — care *a intrat în obișnuință* și deci a devenit în *acest* sens „habituală", greu de schimbat, atunci vom da chiar peste sensul dorit de Aristotel (vezi *Cat.* 9a). În acest caz, „dispoziție habituală" mi se pare o traducere adecvată, cu atât mai mult cu cât putem rezerva cuvântul „dispoziție" pentru grecescul *diathesis*, o calitate dispozițională ușor de schimbat, iar pe *dynamis* să-l traducem cu „facultate"[111].

---

[111] „(Virtutea) este cea mai bună *diathesis* sau *hexis* sau *dynamis* a orice are o folosire ori funcție" (*EE*, 1219a,1). Spre deosebire de *EN* și *Cat.*, în EE Aristotel pare a folosi acești trei termeni ca interschimbabili, adică echireferențiali; sensurile lor sunt însă indiscutabil diferite, după cum se vede din continuarea textului. Și, într-adevăr, calitățile sufletului ce sunt numite „virtuți" sunt atât un tip de *dynamis*, cât și un tip de *diathesis*, anume un *diathesis* care e *hexis*. „Căci *hexeis* sunt și un fel de *diathesis*, pe când *diatheseis* nu sunt cu necesitate *hexeis*" (*Cat.* 9a).

Să revenim acum la firul principal al argumentării lui Aristotel din II, 5. Așa cum am remarcat mai sus, demonstrația tezei că virtuțile etice sunt o specie a genului „dispoziție habituală" e făcută prin eliminare: se pleacă de la presupunerea (de fapt, o generalizare aparținând teoriei sufletului) că *toate* calitățile sufletului sunt cele trei menționate anterior și se conchide că, dacă virtuțile (în ipostaza de calități ale sufletului) nu sunt nici afecte și nici facultăți, ele trebuie să fie dispoziții habituale. Ori:

(1) Virtuțile etice nu sunt afecte:
– pentru virtuți suntem lăudați, dar nu pentru afecte (nu suntem îndeobște lăudați sau blamați pentru că ne înfuriem, ci pentru că ne înfuriem într-un anume mod) (aceasta nu este decât o generalizare empirică);
– virtuțile presupun un control al rațiunii, pe când afectele sunt *spontane*, scăpate de sub controlul rațiunii; dacă am în față un scop bun și altul rău și trebuie să aleg între ele, afectele (e.g. furia) te împing la acțiune numai instinctual, nereflectat, spre oricare dintre scopuri; virtuțile, în schimb, te orientează numai spre bine și anume într-un mod reflectat;
– afectele se spune că ne mișcă, ne tulbură, ne stârnesc emoții; a fi virtuos nu înseamnă însă a fi mișcat, ci a fi într-o anumită *condiție* (constantă), a fi pus în dispoziția de a acționa constant într-un anume fel (e.g. este *felul tău de-a fi* curajos).

(2) Virtuțile etice nu sunt facultăți:
– pentru virtuți suntem lăudați; ori, noi nu suntem lăudați pentru facultăți: acestea sunt un dat *natural* pentru care nu avem nici un merit (e.g. nu suntem lăudați pentru un anumit temperament cu care ne-a înzestrat natura);
– facultățile sunt înnăscute, în timp ce virtuțile etice sunt dobândite prin habituare (exercițiu).

Prin urmare, nefiind nici afecte și nici facultăți, virtuțile și viciile trebuie să fie *dispoziții habituale*, calități dispoziționale speciale, adânc înrădăcinate și foarte stabile ale sufletului. Q.e.d.

Dar dacă dispozițiile habituale nu sunt afecte, ele „se află (totuși) în legătură" cu afectele (1106b, 17, 25). Mai exact, dispozițiile habituale care sunt numite virtuți etice au ca „obiect" sau domeniu de manifestare afectele (1144b, 24). Aristotel consacră capitolul II, 3 argumentării acestei teze. Lui i se pare evident că oamenii considerați mai grosolani fac acțiuni rele din cauza plăcerilor și nu fac adesea acțiuni bune tocmai din cauză că li se par neplăcute; apoi, noi spunem că un om bine educat găsește întotdeauna plăcere în a face acte bune și neplăcere în a face acte rele. Deci este clar că virtuțile etice au o legătură cu afectele. În plus, dacă virtuțile au a face cu acțiunile și dacă acceptăm că afectele sunt motorul acțiunii, atunci virtuțile trebuie să aibă a face și ele, într-un fel sau altul, cu afectele. După cum se vede, argumentele Stagiritului în acest sens sunt multiple. Concluzia e însă una: virtuțile și viciile morale sunt dispoziții psihice *manifestate în legătură cu afectele (pathe) și acțiunile (praxeis)* (1106b, 15-; 1109a, 20). Există o aparentă disparitate între EN și EE din acest punct de vedere: prima menționează repetat ca domeniu al virtuților etice afectele *și* acțiunile, pe când cea de-a doua menționează numai afectele[112]. Cum se explică această disparitate?

Atunci când Aristotel comentează în *Etica eudemică* tabelul virtuților etice, el invocă fără excepție excesele și insuficiențele ce apar în „afectele ce există în suflet" (*EE*, 1221a, 14-). Astfel, un om care *dorește* ceea ce nu trebuie să dorească și cade în exces de fiecare dată e un desfrânat. Deci îl vom numi pe un om „desfrânat" pentru că are astfel de afecte

[112] „Este clar că toate virtuțile caracterului și viciile lui au a face cu excesul și insuficiența plăcerilor și durerilor"; „Virtutea caracterului e, în esență, o anume stare medie în fiecare caz în parte și are a face cu anumite medietăți în materie de plăceri și dureri, ca și de lucruri plăcute și neplăcute. Starea medie va fi uneori o stare medie în ce privește plăcerile, ca de altfel și excesul și insuficiența, alteori în ce privește durerile iar alteori în privința amândurora" (*EE*, 1222b, 10; 1221b, 35; 1222a, 10).

stabilizate, care sunt o cauză constantă a acțiunii[113]. Dar e greu de înțeles ce înseamnă media și excesul în *acțiunea* însăși. Spunem despre acțiunea concretă numită adulter că e un viciu (un exces) nu în sensul că *acțiunea în sine e un exces* („căci nu există un asemenea lucru"), ci în sensul că ea e *manifestarea* unui viciu, adică a unui exces tipic în ce privește *dorințele* sexuale (EE, 1221b, 19-25). Prin urmare, atunci când ni se vorbește în *Etica nicomahică* despre exces, carență și măsură justă în ce privește acțiunile (1106b, 24), trebuie să înțelegem că e vorba de excesul, carența și măsura justă în *afectele* care *cauzează* aceste acțiuni. „Căci o ființă umană e principiul (originea) unui anume gen de schimbare; căci o acțiune este o schimbare... Deoarece virtutea și viciul, și faptele ce rezultă din ele sunt într-un fel recomandate și în alt fel blamate [...], e evident că virtutea și viciul au a face cu acele lucruri a căror cauză e omul însuși" (EE, 1222b, 29; 1223a, 15). Aristotel definește virtuțile etice în termeni de dispoziții habituale care manifestă un anume pattern de reacție afectivă[114]. Acțiunile cauzate de aceste virtuți etice împrumută însă culoarea morală a cauzelor lor și produc stări afective similare.

De ce stabilește Aristotel obiectul virtuții etice în afecte (și, indirect, în acțiuni)? În ciuda unor comentatori care consideră această teză arbitrară, autorul invocă trei argumente majore în favoarea ei. Primul e acela că virtuțile se pot manifesta în acel domeniu care prezintă excesul, insuficiența și măsura justă, căci ea *este* o măsură justă; or, afectele, cu fluctuațiile și dinamismul lor, sunt cel mai clar candidat (1106b, 17). Al doilea argument e că „virtutea acționează în domeniul acelorași lucruri care o fac să se nască" (1105a, 16);

---

[113] Căci noi studiem plăcerile și durerile tocmai pentru că „resimțirea plăcerilor și a durerilor într-un mod bun sau rău are o mare influență asupra acțiunilor noastre" (1105a, 5 — trad. Crisp).

[114] „Mi se pare totuși că (Aristotel) *definește* virtutea în termeni de răspuns emoțional mai degrabă decât în termeni de acțiuni la care conduc în mod tipic asemenea răspunsuri emoționale" (G. Hughes, *Aristotle on Ethics*, p. 70).

or, ea e formată prin strunirea afectelor, prin modelarea caracterului, sancționând și recompensând (adică provocând dureri și plăceri) acțiunile vicioase/virtuoase, mai ales la vârsta primei tinereți: „Aceasta e o dovadă că atât virtutea, cât și viciul au a face cu lucrurile plăcute și neplăcute, căci pedeapsa operează prin intermediul acestora, fiind un fel de terapie care lucrează prin opuși" (EE, 1220a, 35). Al treilea argument e că dispoziția habituală (relevantă în acest context etic) trebuie definită, cum am văzut, în termeni de afecte: „Facultățile și dispozițiile habituale sunt definite în termeni de afecte iar afectele sunt caracterizate prin plăcere și durere; deci rezultă că [...] orice virtute etică are a face cu plăcerea și durerea. Căci, în cazul oricărei dispoziții habituale, acele lucruri a căror natură ea o face mai bună sau mai rea, sunt lucruri de care depinde natura dispoziției și cu care ea are a face" (EE, 1221b, 35-40). Iată de ce obiectul virtuții etice sunt afectele (și acțiunile).

Dar este oare *hexis* genul *proxim* al virtuții etice și *prohairetike* diferența specifică? Unii comentatori cred că da. Eu voi pleda aici pentru răspunsul negativ. Iată argumentul.

Așa cum sunt prezentate în *Etica nicomahică*, dispozițiile habituale pot fi de multiple feluri, în funcție de posesor: căci atunci „când definim o dispoziție habituală trebuie să cercetăm care este posesorul ei" (*Top.* 147a). Ele pot fi virtuți etice, dar și virtuți intelectuale (de pildă capacitatea de a descoperi adevărul prin cercetări științifice, o capacitate ce se deprinde prin studiul unor cărți cum sunt *Analiticele* sau *Metafizica*)[115]; e vorba apoi de „artă" (*techne*)[116], care e

[115] „Este însă evident că tindem să numim dispoziții habituale acele stări care sunt mai durabile și mai greu de înlăturat; căci pe cei la care cunoștințele nu sunt pe deplin stăpânite, ci lesne de înlăturat, nu-i socotim că posedă dispoziția habituală de cunoscători, chiar dacă, firește, sunt și ei dispuși (orientați) într-un fel printr-o cunoaștere, fie mai rea, fie mai bună" (*Cat.* 9a).

[116] Se poate observa că „arta" e subordonată la două genuri: „facultate" și „dispoziție habituală". Aceasta, recunoaște Aristotel, „ne pune uneori în încurcătură". Căci pentru a identifica „adevăratul gen", fie trebuie să presupunem că unul din genuri e inclus în celălalt (ceea

considerată aici o dispoziție habituală a părții pur rațională a sufletului, ce constă dintr-un ansamblu de cunoștințe și abilități practice necesare creării unui produs specific, ea deprinzându-se prin exercițiu, așa cum se spune că ucenicul pantofar „fură meseria" de la maestrul său. Mai sunt apoi diferitele dispoziții habituale naturale (*physikai hexeis*), care sunt dispoziții habituale ale corpului. Dar dacă ne referim numai la dispozițiile habituale ale sufletului orectic, vom constata că virtutea nu e singura: mai există „viciul", „stăpânirea de sine" și „nestăpânirea de sine" („dispoziția eroică" și „bestialitatea" par a depăși condiția umană (1145a, 15-) și de aceea le voi ignora aici). Acum, dacă vrem să definim virtutea etică drept *hexis prohairetike* a sufletului orectic (*hexis* fiind genul proxim și *prohairetike* diferența specifică), atunci nu vom putea găsi o definiție adecvată pentru viciul etic: căci dacă definiția de mai sus e bună, atunci viciul etic ar trebui să fie un *hexis* lipsit de *prohairesis*; or, acesta nu e așa ceva ci, dimpotrivă, e un *hexis* capabil și el de alegere deliberată, chiar dacă de una *rea*. Actele vicioase sunt acte voluntare și premeditate, deci făcute *din* alegere deliberată (1113b, 16; 1136a, 1-5). Prin urmare, „capabil de alegere deliberată" nu poate fi diferența specifică a virtuții etice în cadrul genului proxim „dispoziție habituală".

E adevărat că majoritatea comentatorilor nu definesc așa virtutea etică. Ei stabilesc într-adevăr genul proxim în *hexis*, dar văd diferența specifică în relația complexă: capabil de alegere deliberată a mediei pentru noi, medie determinată de rațiune, așa cum o determină înțeleptul practic[117].

---

ce nu e cazul aici, căci „se înșală aceia care subordonează dispoziția habituală facultății care este legată de ea", *Top.* 111), fie că amândouă genurile sunt subordonate unui aceluiași al treilea gen (în cazul nostru „calitate a sufletului") (*Top.* 121b).

[117] Așa cred F. Sparshott (*Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, University of Toronto Press, 1996, pp. 94-96), J. Urmson (*Aristotle's Ethics*, Blackwell, 1988), J. Tricot (*Aristote, Éthique à Nicomaque*, notes, Vrin, 1994), M-H. Gauthier-Muzzelec (*Aristote et la juste mesure*, PUF, Paris, 1998, pp. 65, 70), W. Jaeger (*Aristotle's Use of Medicine...* „The Journal of Hellenic Studies", 1957, p. 58),

Viciul va fi, atunci, un *hexis* capabil de alegere deliberată a exceselor etc. Stăpânirea de sine va fi tot un *hexis* capabil de alegere deliberată a mediei în condițiile în care agentul resimte și puternice dorințe iraționale. Iar nestăpânirea de sine va fi un *hexis* capabil de alegere deliberată perturbat de resimțirea unor puternice dorințe iraționale. Dacă așa ar sta lucrurile, atunci „capabil de alegere deliberată" (*prohairetike*) pare să fie un gen dat drept diferență specifică, o calitate pe care o au toate speciile menționate ale genului, ceea ce e o eroare (*Top*. 144a). *Hexis* se dovedește așadar a fi un gen prea larg pentru virtutea etică, genul proxim părând să fie mai degrabă *hexis capabil de alegere deliberată* (*hexis prohairetike*).

Într-adevăr, unii comentatori pe acesta îl consideră genul proxim al virtuții etice[118]. Virtutea etică se distinge de dispozițiile habituale ale altor părți (pur rationale) ale sufletului omenesc (*hexis epistemike, hexis poietike, hexis praktike* etc.) prin aceea că este un *hexis prohairetike*. Încă din capitolul II, 4 ni se atrăsese atenția că ea nu e o virtute ce dispune (înclină) agentul să *cunoască* într-un anume fel, ci „să *acționeze* într-un anume fel", anume rațional și înțelept, mai exact „prin alegere deliberată" (*prohairoumenos*). Este fals că II, 5

poate și D. Bostock (*Aristotle's Ethics*, Oxford University Press, 2000). W. Hardie (*Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon, 1968) consideră *hexis* ca gen proxim și „capabilă de alegere deliberată (*prohairetike*) ce constă într-o medie (*en mesoteti*) relativă la noi determinată de un principiu rațional (*logos*), principiu prin care ar determina-o înțeleptul practic (*phronimos*)" drept diferența specifică (p. 129). Înaintea tuturor, Toma din Aquino acreditează această cea mai răspândită interpretare. Lui i se pare că Aristotel conchide capitolul II, 5 spunând că „virtutea, din punctul de vedere al definiției sale generice, e în mod evident o dispoziție habituală"; iar în capitolul următor „el conchide că virtutea morală considerată în sine este un fel de medietate și e un indicator al mediei în măsura în care ea tinde la medie și o împlinește" (*Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Dumb Ox Books, Notre Dame, Indiana, 1993, pp. 102, 106).

[118] E.g. S. Broadie (*Ethics with Aristotle*), H. Joachim (*Aristotle. The Nicomachean Ethics*, Clarendon, 1951 (1955): „Genul proxim este *hexis prohairetike*". Iar diferența specifică: ... „ce constă într-o medie, i.e. o medie relativă la noi, determinată de un principiu rațional, acel principiu prin care ar determina-o posesorul înțelepciunii practice" (p. 81).

ar acredita ideea că genul proxim al virtuții este pur și simplu *hexis*. O lectură atentă a acestui capitol ne arată că Stagiritul considera aici că „virtuțile (etice) sunt *alegeri deliberate* sau în orice caz presupun alegerea deliberată (*prohairesis*)" (1106a, 3, trad. Crisp). Ca să nu mai vorbim de definiția finală a virtuții etice în care aceeași idee este reluată cât se poate de explicit: virtutea etică este un *hexis prohairetike*, o „dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată".

Ipoteza mea este totuși alta: anume că genul proxim al virtuții etice este unul chiar mai restrâns decât *hexis prohairetike*. Dar, mai întâi, de ce cred eu că genul proxim nu e *hexis prohairetike*? Spre un răspuns la această întrebare ne îndrumă tot *Topica*.

Trebuie să reamintim mai întâi că, în afară de virtute și viciu, mai există un cuplu de dispoziții habituale capabile de alegere deliberată, anume stăpânirea de sine (*enkrateia*) și nestăpânirea de sine (*akrasia*). Aristotel spune mai întâi: „Nici una dintre *dispozițiile habituale* incluse în aceste două grupe (adică *akrasia* și *enkrateia*) nu trebuie considerată identică cu virtutea sau viciul, *dar nici de un gen diferit*" (1145b, 5)[119]. Așadar, *akrasia* și *enkrateia* sunt două dispoziții habituale distincte, dar aparținând aceluiași gen cu virtutea și viciul, anume genului „dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată" (*hexis prohairetike*), căci atât virtuosul, cât și viciosul, akraticul sau cel stăpân pe sine „posedă regula rațională" (1151a-). Dar dacă presupunem acum că genul *hexis prohairetike* este genul proxim al virtuții etice, al viciului etic, al stăpânirii de sine și al nestăpânirii de sine, vom cădea imediat într-o nouă încurcătură, căci mai departe citim: „nestăpânirea de sine și viciul *aparțin unor genuri complet diferite*, căci viciosul *nu e conștient* că e vicios, pe când cel nestăpân pe sine e *conștient* că e nestăpân pe sine" (1150b, 35, trad. Irwin)[120].

---

[119] Deși nestăpânirea de sine e descrisă ca fiind mult mai instabilă decât viciul (1151a, 13) și semănând mai degrabă cu o *dispoziție* (*diathesis*).

[120] Aceasta nu înseamnă că o acțiune vicioasă e „involuntară" (pentru că ar fi făcută „inconștient", „în ignoranță"); căci acțiunile involuntare făcute „în ignoranță" se referă la ignorarea „circumstanțelor

Concluzia e surprinzătoare: pe de o parte, Aristotel pare a susține că virtutea etică, viciul etic, nestăpânirea de sine și stăpânirea de sine aparțin aceluiași gen și, pe de altă parte, că aparțin unor genuri diferite. Singurul sens coerent al afirmațiilor sale ar putea fi următorul: cele patru cad sub un același gen îndepărtat, dar sub *genuri proxime diferite*. Prin urmare ele *nu* pot fi, toate, specii distincte ale acestui nou gen proxim — „dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată". Într-adevăr, toate patru sunt dispoziții habituale capabile de alegere deliberată (din acest punct de vedere, ele „nu aparțin unui gen diferit"), dar nu acesta este genul lor *proxim*, căci, așa cum am văzut, cel puțin viciul și nestăpânirea de sine trebuie să aibă genuri proxime *diferite*.

Pe lângă aceasta, nu trebuie să uităm că „viciul etic" este termenul „contrar"[121] „virtuții etice". Or, elaborarea definiției virtuții etice nu poate face abstracție de acest aspect. Întrebarea pe care suntem obligați să ne-o punem acum este dacă acești doi contrari înrudiți cad sub același gen sau sub genuri diferite? Căci „dacă specia posedă un contrar, cercetarea trebuie întreprinsă în mai multe feluri. Întâi, se ridică întrebarea: dacă contrarul (speciei) se află în același gen cu specia, în timp ce genul nu are contrar? Într-adevăr, contrarul (speciei) trebuie să se afle în același gen, dacă genul nu are nici un contrar. Dacă însă genul are un contrar, trebuie

particulare" în care sunt făcute, nu la principiul lor (la scopul realmente bun), care e cel ignorat de vicios. Grație unei dorințe raționale (*boulesis*) pervertite, viciosul dorește rațional binele aparent (răul), dar acțiunea vicioasă e *voluntară* (1110b, 30). Cel nestăpân pe sine e „conștient" că e nestăpân pe sine în sensul că dorința sa rațională nu e pervertită, ea vizează binele veritabil dar totodată știe că nu-l urmărește în acțiune, sub influența dorințelor iraționale (*epithymia*).

[121] „Contrarietatea" e o specie de „deosebire"; deosebirea poate fi mai mare sau mai mică, dar contrarietatea e „deosebirea *maximă*", fiecare lucru neputând avea mai mult de doi contrari (*Met.* 1055a); de exemplu, „contrarul curajului e lașitatea", contrarul viciului e virtutea (*Cat.* 14a). „Unui subiect îi aparține numai unul dintre cele două atribute contrare" (*Top.* 112a). Pentru sensul termenilor contrari și faptul că aceștia formează cupluri, vezi *Met.* V, 10; X, 4; *Cat.* cap. 11; *Top.* 112b-; *Despre interpr.* cap. 14.

să vedem dacă contrarul speciei se află în genul contrar: căci dacă genul posedă un contrar, atunci e necesar să găsim specia conținută în genul contrar. Inducția va da la lumină fiecare din aceste cazuri" (*Top.* 123b).

Așadar, conform *Topicii*, dacă specia (virtutea etică) are un contrar (viciul etic) iar genul proxim (*hexis prohairetike*) nu are un contrar (cum se pare că stau lucrurile cu *hexis prohairteike*), atunci virtutea și viciul trebuie să aparțină acestui gen; același lucru ar trebui să se întâmple cu cuplul de specii contrare „nestăpânire de sine"/„stăpânire de sine". Dar am văzut că viciul și nestăpânirea de sine nu pot aparține simultan acestui gen, ci unor genuri diferite, care trebuie să fie *contrare*. Prin urmare, trebuie să vedem, prin inducție, ce genuri *subordonate* lui *hexis prohairetike* ar putea fi genurile proxime *contrare* ale viciului și nestăpânirii de sine (și apoi să subordonăm adecvat virtutea și stăpânirea de sine). Singura soluție compatibilă cu multiplele restricții impuse de „locurile comune" ale *Topicii* mi se pare a fi chiar aceea sugerată de distincția dintre viciu și nestăpânirea de sine citată mai sus: vom diviza genul „dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată" în speciile contrare „dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată *conștientă de sine*", respectiv „dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată *neconștientă de sine*". Alegerea deliberată *conștientă de sine* (sau în cunoștință de cauză) e aceea care e cuplată cu o lucidă dorință rațională (*boulesis*) a binelui veritabil, deci una care e conștientă de deosebirea dintre binele veritabil și aparența binelui (adică răul); iar cea neconștientă de sine e aceea în care dorința rațională e pervertită și confundă binele cu aparența binelui, neconștientă fiind de această confuzie (1113a, 30-35). Așa cum vom vedea în capitolul următor, alegerea deliberată presupune întotdeauna, ca o condiție necesară a acțiunii virtuoase/vicioase, dorința rațională (*boulesis*) a binelui sau a aparenței binelui și e „un fel de a fi neafectat și neperturbat de plăceri și dureri" (1104b, 25). Omul virtuos are o dorință rațională bună, căci el „vede" și dorește rațional binele veritabil. Cel nestăpân pe sine (akratic) e și el *conștient* de care anume e binele veritabil (are o dorință ra-

țională bună și e capabil de o „alegere deliberată bună"), dar, mânat de pasiuni, el acționează „ca un om beat", împotriva a ceea ce știe că e bine să facă (1152a, 20). Viciosul, în schimb, are o dorință rațională rea deoarece el are ochiul sufletului format numai pentru „binele aparent", adică pentru rău, și în acest sens el „nu e conștient că e vicios". Viciosul acționează din alegere deliberată, dar *nu e conștient* că a ales răul moral; el e convins că acela e binele. În concluzie, viciul e o specie a genului „dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată neconștientă de sine", iar nestăpânirea de sine e o specie a genului „dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată conștientă de sine".

Problema care se ridică acum e următoarea: deoarece viciul și nestăpânirea de sine aparțin acestor două genuri contrare și deoarece stăpânirea și nestăpânirea de sine sunt la rându-le termeni contrari, genurile lor vor trebui să fie de asemenea termeni contrari; deci stăpânirea de sine ar trebui să cadă sub genul „dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată neconștientă de sine"; dar ea este totuși o dispoziție conștientă de sine, căci enkraticul știe ceea ce e binele veritabil. O nouă diviziune se impune în acest caz, iar textul ne sugerează una între alegeri deliberate conștiente de sine *corecte* și alegeri deliberate conștiente de sine *incorecte*. *Alegerea deliberată corectă* (*orthos*), pentru care omul este lăudat, e alegerea deliberată „a ceea ce e corect (*orthos*)", a binelui sau scopului bun (1112a, 5). Ea nu e identică cu dorința rațională a binelui, dar e condiționată de aceasta. Ea dispune agentul în această direcție și reprezintă *cauza* acțiunii virtuoase. „Dispoziții habituale (în sensul particular căutat în II, 5, adică de tipul virtuții și viciului) numesc ceea ce ne raportează *bine* sau *rău* cu privire la afecte" (1105b, 26). *Alegerea deliberată corectă* e, așadar, decizia precedată de o vizare corectă a binelui veritabil și de o *„bună deliberare" asupra mijloacelor* pentru a-l atinge (1140b, 21); ea dispune agentul să realizeze binele *„din* alegerea deliberată". Omul virtuos e conștient care e binele veritabil și deliberează corect asupra mijloacelor, acționând fără a fi perturbat de dorințe iraționale, *din* pura alegere deliberată (virtutea

însăși e *cauza* acțiunii). Omul stăpân pe sine e asemănător: el e conștient care e binele veritabil și deliberează corect, chiar și acționează *din* alegerea deliberată, dar e atras de dorințele iraționale (cărora le face față; el are totuși un caracter vulnerabil). Aceste dorințe iraționale pot avea, accidental și atipic, câștig de cauză. *Alegerea deliberată incorectă* (reaua deliberare) are cel puțin două sensuri: ea e fie o alegere deliberată *slabă* (omul vede binele veritabil și e capabil de alegere deliberată bună, dar nu acționează din alegere deliberată, ci *din dorință irațională*; el e mai degrabă stăpânit de dorințele iraționale care-l dispun să realizeze *răul* „împotriva alegerii deliberate" — acesta e akraticul), fie o dorință rațională de a realiza inconștient răul, „conform alegerii deliberate" (sau *din* alegere deliberată), crezând că se realizează binele (cum face viciosul) (VI, 9). Între akratic și vicios, diferența este una de grad: „cel lipsit de stăpânire de sine ... nu este cu totul vicios" (1151a, 25).

O alegere deliberată *corectă* (bună) e așadar aceea care dispune agentul să aleagă mijloacele adecvate pentru a realiza un scop bun, fixat în cunoștință de cauză de *boulesis* (virtuosul). Tot *corectă* e și deliberarea care dispune agentul să aleagă mijloacele adecvate pentru atingerea unui scop bun, în ciuda atracțiilor contrare exercitate de dorințele iraționale (omul stăpân pe sine). O alegere deliberată *incorectă* (rea) e aceea care dispune agentul să aleagă mijloacele adecvate care duc la un scop rău (viciosul). Tot *incorectă* e și alegerea deliberată care duce în mod accidental la atingerea scopului bun, fiind de regulă surclasată de dorințele iraționale ca factor cauzal direct al acțiunii (omul nestăpân pe sine) (1152a, 20; 1112a sqq). Aristotel caracterizează și compară cele patru dispoziții habituale despre care vorbim aici:

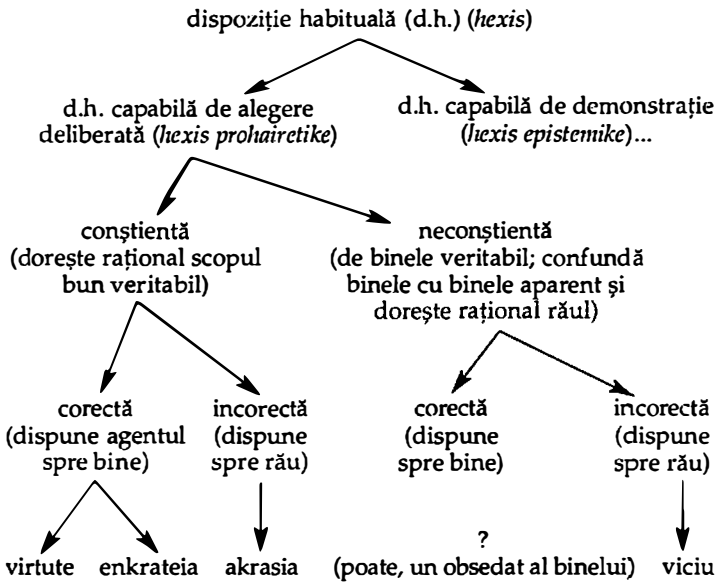
> Cel nestăpân pe sine acționează din dorința irațională (*epithymia*), iar nu din alegere deliberată (*prohairesis*) (1111b, 16). „Cel stăpân pe sine acționează din alegere deliberată, nu din dorința irațională", deși resimte dorința irațională (*idem*). Virtuosul și viciosul „nu resimt dorințele iraționale rele" (1152a, 1-5). „Cel nestăpân pe sine nu are a face cu orice lucru, ci cu aceleași lucruri cu care are a face și persoana necumpătată (vicioasă, i.e. are a face cu afec-

tele și acțiunile)... Necumpătatul este condus de alegerea deliberată crezând că el trebuie să urmărească întotdeauna plăcerea prezentă, în timp ce nestăpânul pe sine crede contrariul, dar urmărește totuși plăcerea" (1146b, 20-25). „Căci atât cel stăpân pe sine, cât și cumpătatul sunt genul de oameni care nu fac nimic împotriva rațiunii de dragul plăcerilor trupești. Dar cel stăpân pe sine are dorințe iraționale rele, pe când cel cumpătat nu are; și cumpătatul e genul de om care nu simte nici o plăcere împotriva rațiunii, pe când cel stăpân pe sine e genul de om care simte o asemenea plăcere, dar nu e condus de ea" (1152a). Persoana virtuoasă „nu e genul de persoană care să aibă plăceri excesive sau rele, dar cea stăpână pe sine le are (1146a, 15).

În sinteză, am putea distinge următoarele caracteristici ale dispozițiilor habituale capabile de alegere deliberată:

	Conștientă sau nu de scopul bun veritabil (pe care îl dorește rațional)	Dispune agentul spre:	Cauza acțiunii	Relatul dispoziției habituale (scopul)	Influența dorințelor iraționale
Virtute	conștientă	bine (corectă)	alegerea deliberată	media în afecte	nici una
Viciu	neconștientă (dorește rațional răul)	rău (incorectă)	alegerea deliberată	excesul în afecte	nici una
Akrasia	conștientă	rău (doar accidental spre bine) (incorectă)	dorința irațională (contrară alegerii deliberate)	excesul în afecte (de regulă)	foarte mare
Enkrateia	conștientă	bine, în ciuda atracției spre rău (corectă)	alegerea deliberată (perturbată de dorințe iraționale)	media în afecte (de regulă)	foarte mare

Acestea fiind zise, am putea presupune următoarea diviziune:



Dacă această diviziune e corectă, atunci *genul proxim* al virtuții etice este *dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată conștientă de sine și corectă*. Iar genul proxim al viciului etic e *dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată neconștientă de sine și incorectă* (incapabilă de alegere deliberată corectă). Virtutea și viciul aparțin așadar unor genuri diferite, deși ambele sunt dispoziții habituale, nu facultăți, nici afecte. *Akrasia* și *enkrateia*, în calitate de specii contrare aparțin — conform regulilor *Topicii* — tot unor genuri proxime contrare. Iar definiția virtuții etice va trebui să delimiteze această specie nu în raport cu viciul, ci cu *enkrateia* în cadrul genului lor proxim comun.

Diferența specifică a „virtuții etice" va trebui și ea identificată acum, dacă vrem să ajungem la o definiție propriu-zisă.

3.4. Definiția virtuții etice: diferența specifică (II, 6)

Dacă „dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată conștientă și corectă" este genul proxim al virtuții etice, întrebarea care urmează în mod firesc este *ce fel de* dispoziție habituală capabilă de deliberare conștientă corectă e virtutea etică (*ethike arete*)? Căci și *enkrateia* este o dispoziție habituală capabilă de deliberare conștientă corectă. „Dar noi trebuie să spunem nu doar că ea este o stare (*hexis*), cum am făcut-o deja, ci *ce fel de stare este*" (1106a, 14 — trad. Crisp). Capitolul II, 6 e dedicat de aceea determinării diferenței specifice, nu atât în raport cu viciul, cât cu stăpânirea de sine.

Diferența specifică e acea calitate care separă specia în interiorul genului proxim: „Orice diferență specifică constituie împreună cu genul o specie. [...] Orice specie constă în gen și diferență" (*Top*. 143b). Diferența specifică rezidă în notele definitului care îi aparțin în mod *esențial* sau *necesar*: „Trebuie de asemenea să cercetăm dacă diferența nu aparține accidental definitului. Căci niciodată diferența, precum nici genul nu fac parte dintre accidente, deoarece nu este posibil ca o diferență totodată să aparțină și să nu aparțină unui lucru" (*Top*. 144a). De exemplu, dacă definim specia „om" ca „animal rațional", atunci „animal" e genul proxim, și „rațional" e diferența specifică. „Rațional" e prin urmare o proprietate ce aparține cu necesitate (nu poate să nu aparțină) tuturor membrilor speciei „om" și o distinge de alte specii ale genului „animal"; „propriul" e acea trăsătură care aparține *numai* omului, nu altor specii ale genului „animal", dar nu e esențială, unii oameni putând să o aibă, alții nu (de exemplu, a învăța gramatică); iar „accidentul" e acea trăsătură care poate să aparțină și poate să nu aparțină omului sau altor specii de animale (de exemplu: a avea ochii albaștri). Dacă definiția nu cuprinde diferențele genului atunci ea e greșită. Dar găsirea diferenței specifice presupune punerea la lucru a unei întregi tehnologii dialectice, iar capitolul II, 6 e un exemplu în acest sens. Așadar, *ce fel* de dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată conștientă și corectă e virtutea etică?

Nu există un loc în care Aristotel să ne ofere un răspuns clar. Dar putem pleca de la observația că termenul „dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată conștientă și corectă" e ceea ce Stagiritul numește un „termen relativ" sau relațional: „esența relativului este relaționarea la altul" (*Top.* 146b). Or, ne spune Aristotel, „virtutea etică se află în relație cu afectele și acțiunile" (1106b, 17, 25). Iar una din regulile metodei dialectice ne cere ca *diferența specifică a unui termen relativ s-o formulăm în termeni relativi.* De pildă, „știința theoretică" trebuie să aibă „ca diferență specifică o relație", căci ea e cunoașterea necesară a *ceva.* La fel „arta" sau „cunoașterea practică" (*Top.* 145a). Dar acestea sunt virtuți ale părții pur raționale a sufletului. Care este relatul virtuții etice și care sunt caracteristicile relației? Virtutea etică este dorința rațională a *ceva,* a unui scop bun. Acest bine constă în măsura justă în afectele ce înclină omul să acționeze într-un anume fel. Scopul nu e aici ceva ce urmează după activitate, ci e *cauza* activității (și chiar parte a ei – motivul moral – de unde expresia frecventă: măsura justă în afecte și acțiuni).

Ce sens poate avea aici binele și răul? În măsura în care se poate demonstra inductiv că în sfera afectelor există „excesul, insuficiența și măsura justă" (1106a, 25-1106b, 17) și că oriunde există așa ceva (în alimentația atleților, în operele artizanilor de diferite tipuri etc.) binele rezidă în „măsura justă" și răul în „exces și insuficiență", putem trage concluzia generală că relatul *bun* al virtuții etice e „măsura justă în afecte și acțiuni", pe când relatul *rău* al viciului e „excesul și insuficiența în afecte și acțiuni" (1106b, 15-35).

Dar există două sensuri ale „măsurii juste" (mediei, *meson*): un sens absolut sau aritmetic („măsura justă în raport cu lucrul în sine") și un sens relativ și flexibil („măsura justă în raport cu noi") [122]. Aceasta din urmă „nu este nici unică,

[122] „Virtutea are a face cu afectele și acțiunile în cazul cărora excesul și deficiența sunt greșite și atrag blamul, pe când condiția intermediară e cea corectă și câștigă lauda, care sunt ambele trăsături specifice ale virtuții. Așadar, virtutea este o medie în sensul că ea tinde la ceea ce este intermediar" (1106b, 25-28 — trad. Irwin).

nici aceeași pentru toți" (1106a, 30). E evident prin inducție din exemple particulare (e.g. profesorul de gimnastică, 1106b, 1-5) că în cazul nostru nu putem utiliza conceptul absolut, ci numai pe cel relativ, adică media pentru noi[123]. *Topica* ne cere ca această medie pentru noi să fie dată printr-o serie de „determinări", căci „dacă omitem vreo determinare nu mai redăm esența lucrului" (*Top*. 146b). De exemplu, dacă definim „cutremurul" ca fiind „o mișcare de pământ", vom observa imediat că nu orice fel de „mișcare" a pământului se numește cutremur, ci numai unele având anumite „determinări", luate după diversele categorii: cantitate, calitate, loc, timp etc. (*Top*. 146b). La fel stau lucrurile cu virtutea etică: nu e virtuoasă alegerea pur și simplu a „mediei în afecte (și acțiuni)", ci numai aceea în care măsura justă în afecte e realizată „atunci când trebuie, față de cine trebuie, pentru ce trebuie, cum trebuie" (1106b, 22). „Căci fără măsură este socotit acel care este stăpânit nu de o plăcere oarecare, ci de o anumită plăcere. [...] Trebuie deci să adăugăm la ce cantitate și la ce calitate a lucrului respectiv se aplică, în ce loc s-a petrecut și din ce cauză" (*Top*. 146b).

Ne-am putea întreba de ce „media" în afecte nu e rezultatul unui calcul rațional precis și al unei deliberări obiective? Căci atunci când vorbim despre „media" sau „mijlocul" între 2 și 10, este cât se poate de clar că el e precis calculabil și anume e vorba de 6, pentru că 6 e egal depărtat de respectivele extreme. În materie de afecte și acțiuni însă, lucrurile sunt mai complicate. Media despre care vorbește Aristotel în cazul lor este „media în raport cu noi"(1106b, 6), nu „media în raport cu lucrul însuși" ca în exemplul aritmetic. În acest caz, „virtutea e un fel de medie în sensul că ea *tinde* la ceva ce e intermediar" (1106b, 29, trad. Irwin). Media etică e o „medie pentru noi", în sensul că e *relativă la circumstanțe* și deci variabilă: ea e stabilită diferit în funcție de timp („când trebuie"), de motiv („pentru ce trebuie"),

[123] În acest sens poate spune Aristotel că virtutea e „dispoziția habituală *optimă*" (1139a,16).

de cantitate („cât trebuie"), de persoană („față de cine trebuie") și de modalitate („cum trebuie") (1106b, 20). În consecință, media aritmetică poate să difere de media pentru noi (media etică): bunăoară, un *exces* al mâniei e virtuos în fața unei crime comise cu cruzime; nu reacția „intermediară" pare a fi în acest caz măsura justă; apoi, unele afecte și acțiuni se pare că nu au pur și simplu medie (de pildă, adulterul, furtul și homicidul sunt considerate *rele în sine*) (1107a, 10). Mai mult, media pentru noi poate să nici nu fie „jumătatea" dintre două extreme și ea poate varia de la om la om.

Media în raport cu noi, care e produsul „judecății (rațiunii) juste" (*orthos logos*), pare să nici nu poată fi determinată prin formule generale: „Explicația la nivelul particularilor (acțiunilor particulare) este și mai imprecisă. Căci ei nu cad în sfera nici unei arte sau mulțimi de reguli: agenții trebuie să aibă grijă întotdeauna de ceea ce e specific fiecărui caz în parte, așa cum fac doctorii și navigatorii" (1104a, 5 — trad. Crisp)[124]. Așa se explică aparenta lipsă de standarde obiective de evaluare a mediei (adică de standarde intersubiectiv valabile) din etica aristotelică, sugerată de opaca formulă: ceea ce e moral depinde de „felul în care îl determină posesorul înțelepciunii practice". Totuși, Stagiritul nu e atât înclinat spre irațional: „vom încerca totuși să oferim un anume sprijin" cititorului, adaugă el în cele din urmă. Și, într-adevăr, se va vedea că din *criteriul* mediei va rezulta un set minimal de *reguli ale mediei*, cu caracter empiric, deci oricând infirmabile, cum ar fi, de exemplu: „abținându-ne de la plăceri devenim temperați", „obișnuindu-ne să disprețuim și să în-

[124] W. Jaeger observă că expresia „ținta (virtuții etice) fiind măsura justă" (1106b, 27) pare a fi împrumutată din literatura medicală: „a avea ca țintă" (*stohazestai*) e o expresie folosită de autorul hipocratic al lucrării *De vetere medicina* pentru a descrie acțiunea corectă a doctorului atunci când tratează o boală: el nu aplică nici o regulă generală, ori măsură absolută sau număr, care ar fi capabile să-i spună cu totală precizie ce să facă în fiecare caz în parte, ci el trebuie să urmărească să „aibă ca țintă" ceea ce se potrivește cu natura individuală a pacientului său (W. Jaeger, *Aristotle's Use of Medicine...*, p. 58).

fruntăm ceea ce ne produce teama devenim curajoși", „ține-te departe de extreme" etc. (1104a, 35; 1109b). Dar ele nu sunt aspectul pe care insistă etica lui Aristotel. Finalul *Politicii* e consacrat de asemenea formulării unor reguli utile pentru formarea caracterului. Acestea nu sunt totuși reguli de evaluare a unor acțiuni singulare (în sensul „datoriilor" eticienilor deontologiști de mai târziu), ci reguli empirice de *pedagogie morală* care trebuie adaptate întotdeauna particularităților celui educat. Nu există un set de reguli cu valabilitate universală. Rostul teoriei etice aristotelice este tocmai să asigure un fundament rațional acestor reguli și, prin ele, educației morale.

Ne-am mai putea întreba de ce consideră Aristotel că „media" (și nu extrema, bunăoară) este indicatorul virtuții etice?[125] Aristotel nu inventează nimic cu privire la conceptul de „măsură justă" ca indicator al virtuții etice. El nu face decât să preia o idee ce plutea în atmosfera culturală a vremii — începând cu mentalitatea comună și terminând cu reflecțiile înțelepților — și să o ridice la rangul de concept filozofic central. Aceasta explică de ce Aristotel nu s-a străduit să justifice în amănunt legarea virtuții etice de căutarea rațională a „măsurii juste": pentru el și pentru contemporani, un asemenea fapt era unanim acceptat și deci *subînțeles*. Pentru a susține interpretarea mea, voi cita numai câteva contexte prearistotelice, aristotelice și postaristotelice care sugerează cât de veche și de persistentă e această idee. Toate acestea oferă o bază ideală pentru inducție.

Iată, mai întâi, câteva *contexte filozofice presocratice*: la aproape toți cei șapte înțelepți întâlnim o maximă pe această temă: „Măsura este lucrul cel mai bun", afirmă Kleobulos; „Păstrează măsura", zice Thales, iar Pithacos adaugă: „Sesizează momentul prielnic." De la Diogenes Laertios aflăm că „un lacedemonian — Chilon — e cel ce a spus: «Ni-

[125] A. Pleșu obiectează în acest sens în a sa *Minima moralia*: media e o stare intangibilă, ireală; „extremele au mult mai mult caracter, sunt mult mai pregnante decât media".

mic prea mult. Totul e bine la timpul cuvenit»", iar Hesiod ne spune: „Tu să păstrezi măsura. În toate mai bun e prilejul (momentul potrivit)." În fine, Democrit e cât se poate de elocvent: „Pentru toți cei care sunt înrobiți plăcerilor pântecului și care *depășesc măsura* în privința mâncării, băuturii sau a plăcerilor senzuale, desfătările ce le resimt toți sunt de scurtă durată și nu trec dincolo de clipele în care se mănâncă și se bea. Necazurile în schimb sunt multe... Greu e să lupți împotriva plăcerilor inimii. *Dar a le stăpâni* înseamnă a fi un om cu judecata întreagă" (Fr. 235).

Contemporanii lui Aristotel vedeau lucrurile în același mod. Socrate, bunăoară, „fiind întrebat în ce constă virtutea unui tânăr, spuse: «În a nu depăși măsura în nimic»". Iar maestrul Stagiritului, Platon, afirma în *Philebos* că „măsura și proporția merg mână în mână cu frumosul și virtutea" și în *Omul politic* că „măsura" poate fi stabilită cantitativ-matematic sau calitativ, i.e. ca „determinare a moderatului, a potrivitului, a oportunului, a necesarului și a tuturor câte *sunt egal depărtate de extreme*" (284e). Evident, Stagiritul nu putea să nu fie influențat de aceste opinii unanim împărtășite atât de oamenii de rând, cât și de înțelepți.

Dar ideea binelui ca măsură și echilibru în lucruri era o idee adânc înrădăcinată și în *doctrinele religioase* ale vremii, fiind cu atât mai influentă: „Lipsa de măsură (*hybris*) e determinată de voința zeilor de a-i împinge pe oamenii răi la autodistrugere", susține Theognis din Megara, iar Eschil adaugă: „Depășirea măsurii se naște din lipsa evlaviei." Măsura în lucruri e „expresia legăturii lor cu zeii" (Platon). Ca să nu mai vorbim de contextele laice legate vital de bunăstarea individului, cum sunt cele *medicale*: „Tot ce-i prea mult este dușmanul naturii" (*Texte hipocratice*, Fr. 61). „O prea bună stare de sănătate este primejdioasă pentru atleți, fiindcă ei nu pot rămâne mult timp așa; dar nerămânând pe loc și neputând păși spre mai bine, ei ajung neapărat într-o stare mai rea" (*idem*, Fr. 62). „Contrariile sunt leacul contrarilor, căci medicina este adaos și eliminare: eliminare a celor

ce sunt în exces, adaos a celor ce lipsesc. Cel ce îndeplinește mai bine această indicație e cel mai bun medic" (*idem*, Fr. 65).

La loc de cinste se afla „măsura justă" ca ideal al doctrinelor estetice și arhitecturale ale vremii: „Obișnuința de a spune că la operele perfecte nu este nimic de înlăturat, nici de adăugat, excesul sau carența răpindu-le perfecțiunea, pe când măsura justă o salvează" (1106b, 10-15). Simetria e proporția corectă, măsura justă; iar canonul artei clasice prevedea măsura și proporția: „Diformitatea este lipsa de măsură, care e întotdeauna urâtă" (Platon).

În genere, ideea de „măsură justă" e atât de atașată de ideea de bine încât putem cita o sumedenie de contexte negrecești, antice sau moderne, în care ea apare. Iată, de pildă, câteva proverbe românești în care experiența de viață a jucat, probabil, un rol mai important decât influența livrescă a lui Aristotel: „Sarea-i bună la fiertură/Însă nu peste măsură" (A. Pann). „Omul înțelept nu-i nici fricos, nici peste măsură de slobod" (D. Țichindeal). „Având mult, cum n-ai avea nimic se pare" (M. Costin). „Toate la vremea lor" (A. Pann). „Cumpătarea nepoate / E bună în toate" (A. Pann). Și un proverb arab: „Curajul e bun, dar dacă întrece măsura devine nechibzuință." E inutil să mai spunem că această mentalitate a binelui ca măsură justă poate fi întâlnită pe scară largă și astăzi, sub forma sfaturilor cotidiene pe care le distribuie cu generozitate mass-media privitoare la felul în care ar trebui să mâncăm, să ne cheltuim banii etc.

Se poate spune, în concluzie, că ideea binelui practic înțeles ca respectare a măsurii juste în tot ceea ce întreprinde omul a fost, și este încă, atât de răspândită și atât de adânc înrădăcinată în mintea comună și în mințile savante, încât Aristotel o adoptă ca pe o premisă inductivă neproblematică a teoriei sale.

Atunci, am putea conchide că diferența specifică a virtuții etice e legată de obiectele în raport cu care se exercită această dispoziție habituală și mai ales de felul acestui raport: „Începem cercetarea noastră cu întrebarea dacă persoana stăpână pe sine și cea nestăpână pe sine diferă de alte

persoane prin lucrul cu care au ele a face sau prin felul acestui raport" (1146b, 20). *Virtutea* e calitatea sufletului care dispune omul spre realizarea scopului realmente bun (media pentru noi în afecte), originea sau cauza acțiunii constând în alegerea deliberată însăși — și o face cu ușurință, căci omul virtuos (înțeleptul practic, *phronimos*) și-a clădit un asemenea caracter echilibrat încât nu simte dorințe iraționale rele care s-ar putea opune rațiunii[126]. *Stăpânirea de sine* e calitatea sufletului care dispune omul spre realizarea scopului bun (media pentru noi în afecte), originea sau cauza acțiunii constând în alegerea deliberată însăși — dar o face *cu dificultate*, căci omul stăpân pe sine are un caracter oarecum „bolnav", el fiind vulnerabil la dorințele iraționale rele ce se opun rațiunii, chiar dacă e suficient de tare și nu se lasă condus de ele. Compararea celor doi merită citată din nou:

> Căci atât cel stăpân pe sine, cât și cumpătatul sunt genul de oameni care nu fac nimic împotriva rațiunii de dragul plăcerilor trupești. Dar cel stăpân pe sine are dorințe iraționale rele, pe când cel cumpătat nu are; și cumpătatul e genul de om care nu simte nici o plăcere împotriva rațiunii, pe când cel stăpân pe sine e genul de om care simte o asemenea plăcere, dar nu e condus de ea (1152a).

Definiția finală a virtuții etice de la 1107a pare să spună același lucru:

Virtutea etică este dispoziția habituală capabilă de alegere deliberată ce vizează media în raport cu noi în afecte și acțiuni, determinată de rațiune (conform alegerii deliberate), adică așa cum o determină înțeleptul practic (netulburat de dorințe iraționale).

În concluzie, iată diferențele specifice (partea subliniată) care cred că definesc principalele noastre concepte:

Virtutea etică este [dispoziția habituală capabilă de alegere deliberată conștientă și corectă] *în legătură cu afectele (și acțiunile) urmărind, „conform alegerii deliberate" și nefiind*

---

[126] „În legătură cu virtutea și viciul noi nu suntem afectați de ceva, ci ne aflăm într-o dispoziție habituală" (1106a).

tulburată de dorințe iraționale, media în raport cu noi în acestea (scopul bun).

Viciul etic este [dispoziția habituală capabilă de alegere deliberată neconștientă și incorectă] *în legătură cu afectele (și acțiunile) urmărind, „conform alegerii deliberate" și nefiind tulburată de dorințe iraționale, excesul și insuficiența acestora (scopul rău).*

Akrasia este [dispoziția habituală capabilă de alegere deliberată conștientă și incorectă] *în legătură cu afectele (și acțiunile) urmărind, „contra alegerii deliberate" sub influența dorințelor iraționale, de regulă excesul și insuficiența acestora (scopul rău).*

Enkrateia este [dispoziția habituală capabilă de alegere deliberată conștientă și corectă] *în legătură cu afectele (și acțiunile) urmărind, „conform alegerii deliberate" și în ciuda dorințelor iraționale, de regulă media în raport cu noi în acestea (scopul bun).*

Se vede de aici că diferențele specifice ale acestor patru termeni relativi sunt ele însele relative (adică relații cu lucrurile față de care sunt de la natură relativi) — așa cum cere Aristotel în *Topica* (145a). În cazul nostru, diferența specifică e formulată în termenii exceselor sau mediei în afecte (și acțiuni) și a felului în care dispozițiile în cauză se raportează la aceste scopuri. Virtutea este o dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată conștientă și corectă *îndreptată spre media în raport cu noi în afecte și acțiuni, cauzând acțiunea prin alegerea deliberată scutită de influențele perturbatoare ale dorințelor iraționale.*[127]

Virtuosul își controlează *bine* afectele i.e. simte plăcerile în măsura justă (intuită prin *boulesis*) și de asemenea își controlează *bine* acțiunile prin alegerea deliberată a mijloacelor adecvate circumstanțelor, pentru realizarea acestui *bine*.

---

[127] „Mai trebuie să luăm seama dacă, în definiția dată prin raportarea relativului la termenul față de care este relativ, s-a făcut raportarea la scop, căci scopul este în toate lucrul cel mai bun sau termenul în vederea căruia ceva există și devine." Bunăoară, vom defini dorința rațională (*boulesis*) astfel: „o dorință îndreptată spre bine" (*Top.* 146b).

Viciosul își controlează *rău* afectele (printr-un *boulesis* deformat) și acționează, prin alegerea deliberată a mijloacelor adecvate circumstanțelor, pentru realizarea acestui *rău*.

Akraticul nu își controlează afectele (dorințele irațională, și acționează haotic sub influența acestora.

Enkraticul nu își controlează afectele (simte plăcerile în exces) dar știe ce e binele și nu e condus de acele plăceri.

Putem acum comenta și explica *definiția finală a virtuții etice* citată mai sus, de la 1107a. Și iată cum:

– o dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată conștientă și corectă (gen proxim);

– urmărind realizarea *măsurii juste* în raport cu noi în afecte (și acțiuni) în modul „determinat de rațiune"[128], adică așa cum o face înțeleptul practic (i.e. numai „din alegere deliberată", imună la perturbațiile dorințelor irațională) (diferența specifică).

Prin urmare, dacă virtuțile etice au ca obiect plăcerile și durerile, iar „binele" în cazul acestora e manifestarea lor la nivelul unei juste măsuri, atunci îndeplinirea optimă a funcției omului (din acest punct de vedere, cel strict etic) constă într-o viață morală în care se *respectă media* în afecte (și acțiuni): „Virtutea, deci, e un gen de medie, cel puțin în sensul că e felul de lucru care e capabil să nimerească media" (1106b, 27 — trad. Crisp; 1107a, 8).

3.5. Voluntarul și involuntarul (III, 1, 5; V, 8, 9)

„Prin urmare, virtutea este legată de pasiuni și acțiuni. Acestea se bucură de laudă sau blam atunci când sunt voluntare și de iertare ori chiar de compasiune atunci când sunt involuntare. Rezultă, așadar, că pentru a cerceta virtutea trebuie să definim mai întâi voluntarul și involuntarul" (1109a, 30).

---

[128] Aristotel spune: „[...] măsura justă în raport cu noi determinată de rațiune în felul în care o stabilește posesorul înțelepciunii practice (*phronimos*)" (1107a). Expresia „determinată de rațiune", mi se pare că înseamnă aici *din alegere deliberată*.

Cartea a II-a începe cu elaborarea tezei, prezentă implicit în formula diferenței specifice a virtuții etice, că pentru a fi realmente virtuos, un act trebuie să fie „voluntar", altfel el e virtuos *prin accident* (1135a, 16). În *Etica eudemică* aceeași idee e prezentată mai clar: domeniul acțiunilor practice nu e domeniul necesității sau inevitabilității, ci e domeniul accidentalului, a ceea ce poate sau nu să aibă loc; când o acțiune are loc, ea are loc pentru că a fost produsă de agent; acțiunile voluntare sunt cele a căror cauză e agentul și anume acelea cauzate prin alegere deliberată; alegerea deliberată fiind o însușire a virtuții etice, rezultă că „atât virtutea, cât și viciul trebuie să aibă a face cu lucrurile care sunt voluntare" (EE, 1223a, 15-20).

Aristotel va căuta acum să precizeze definiția conceptelor de „voluntar" și „involuntar" începând cu delimitarea celei de-a doua noțiuni: involuntare sunt acțiunile comise prin *constrângere* sau din *ignoranță*.

O acțiune involuntară e făcută *prin constrângere* dacă principiul (cauza) sa e exterioară și executantul nu are nici o contribuție la acțiune. De exemplu, atunci când vântul îți duce corabia undeva; sau când ești obligat să-i trădezi patria prin amenințare, împotriva voinței tale. În practică e însă greu de decis, în fiecare caz în parte, ce acțiune e făcută prin constrângere și care e voluntară. Căci s-ar putea spune că în unele cazuri nu ar trebui să ne lăsăm constrânși să trădăm, oricât de dureroasă ar fi opoziția noastră, ci mai degrabă ar trebui să alegem moartea (1110a, 25). Alteori, acțiunile se află cumva la jumătatea distanței dintre voluntar și involuntarul (prin constrângere) — cu alte cuvinte ele sunt „mixte" (1110a, 10) — ca atunci când împrejurările exterioare te constrâng să faci o acțiune împotriva voinței tale, deși comiterea propriu-zisă a acțiunii e aleasă liber: e.g. atunci când un terorist care ți-a răpit copiii îți cere să furi bani pentru a-i răscumpăra și-ți spune că dacă refuzi să furi banii îți vei condamna copiii la moarte (1110a, 5-10). În acest caz, a fura sau nu banii e un act voluntar („ales liber"), dar scopul său e fixat de împrejurări care *nu depind* de agent. Însă nu toate împrejurările exterioare trebuie considerate în mod

firesc „constrângeri": de pildă nu cele care *stimulează* în mod *plăcut* la comiterea actului. Constrângerea e în mod normal negativă și cel ce acționează din constrângere sub imperiul împrejurărilor exterioare o face *suferind*. A include prea mult sub conceptul de „constrângere" înseamnă a-l dilua și a-l face inutilizabil.

Pe de altă parte, o acțiune involuntară e cea făcută *din ignoranță*, și aceasta în două sensuri: *„din* ignoranță" pur și simplu (i.e. acțiunea e cauzată de ignorarea circumstanțelor particulare în legătură cu care ea are loc, descoperirea ulterioară a ceea ce a făcut agentul antrenând *remușcarea*), respectiv *„în* ignoranță"[129], fără a fi conștient de ce face și deci fără a regreta, cum e de pildă omul beat sau mânios: în acest din urmă caz, acțiunea pare a fi cauzată de beție sau mânie, nu de ignoranță, deși e făcută *în* ignoranță, adică nu în cunoștință de cauză (1110b, 25). Dar nu orice fel de ignoranță e cauza involuntarului, ci numai ignoranța cu privire la „circumstanțele particulare" în care are loc acțiunea; ignorarea principiilor generale (a scopului bun) nu e cauza involuntarului, ci a *viciului* (care e un caz al voluntarului) (1110b, 30-35).

Ce înseamnă acum, prin contrast, o acțiune *voluntară*? Ea înseamnă trei lucruri:

i) că e o acțiune care *depinde de agent*, i.e. își are originea în agent; actele ce depind de alții sau de natura exterioară nu sunt voluntare;

ii) că e o acțiune făcută *în cunoștință de cauză*, i.e. cunoscând obiectul acțiunii, mijloacele și scopul (când trebuie, pentru ce trebuie, cum trebuie ...);

iii) că e o acțiune făcută *neaccidental* (de pildă, nu din ignoranță) și *neconstrâns*.

Prin urmare, pot exista acte (aparent) nedrepte (e.g. a nu returna datoriile), dar care nu sunt „propriu-zis nedrepte" (1135a, 22) și aceasta pentru că nu sunt voluntare ci, să zicem, făcute prin constrângere.

---

[129] Aceasta e traducerea lui Irwin; Petecel traduce „nefiind conștient" (1110b, 25).

Acum, și acțiunile voluntare sunt divizate de Aristotel în două clase: acțiuni voluntare *premeditate* (în care cauza acțiunii e *alegerea deliberată* — *prohairesis*) și acțiuni voluntare *nepremeditate* (făcute în cunoștință de cauză, dar *nedeliberat*, deci având alte cauze, cum ar fi mânia ori alte pasiuni): „Unele dintre acțiunile noastre voluntare sunt făcute de noi prin alegere deliberată, anume cele ce sunt consecința unei deliberări anterioare; altele, cele ce nu sunt consecința unei asemenea deliberări, le facem fără alegere deliberată" (1135b, 10). Acestea din urmă pot fi, într-un sens mai slab, acțiuni virtuoase/vicioase — fiind făcute din impuls sau din alte afecte, dar în cunoștință de cauză — fără ca prin aceasta și agentul însuși să fie virtuos/vicios, căci nu virtutea/viciul e cauza acestor acte (1135b, 24). Prin urmare, „putem comite o nedreptate fără a fi încă o persoană nedreaptă" (1135b, 35). Și la fel pentru celelalte vicii sau virtuți.

Rezultă din această discuție că putem distinge trei cazuri de acțiuni ce ar putea fi numite, cu trei nuanțe diferite, virtuoase, de pildă drepte. În primul rând, vom numi „acțiune dreaptă" acțiunea care e cauzată de virtutea dreptății și care deci e o acțiune voluntară premeditată; în al doilea rând, dacă are aceeași descriere, vom numi tot „dreaptă" (într-un sens mai slab) o acțiune care nu e cauzată de virtutea dreptății, ci de un impuls sau de un alt afect, dar e totuși voluntară (nepremeditată). Aristotel le numește pe ambele „drepte" pentru că le consideră ca fiind același „tip de acțiune" (de pildă, acțiunea de a returna o datorie), ceea ce le deosebește fiind tipul de motiv voluntar care le cauzează (premeditat și, respectiv, nepremeditat) (1134b, 29-1136a). În al treilea rând, dacă are aceeași descriere, vom numi „dreaptă" *prin accident* o acțiune care e involuntară.

Acțiunile involuntare pot fi, la rându-le, „greșeli", când obiectul, mijlocul și scopul nu satisfac condiția (ii), când acțiunea e făcută *din ignoranță* și cauza ignoranței se află *în agent*, bunăoară atunci când cineva nu face nici acțiunea pe care credea că o face, nici în raport cu persoana cu care credea că o face, nici cu instrumentul și nici cu scopul presupuse (1135b, 11), e.g. când vrei să amenințI o persoană cu cuțitul pentru a o speria, nu pentru a o omorî, dar din întâmplare o

omori. Acțiunile involuntare mai pot fi și „accidente nefericite", când sunt făcute din ignoranță, dar cauza ignoranței se află în afara agentului și prejudiciul se face cu totul neprevăzut. În cazul „greșelii", prejudiciul (omorul) nu e cu totul neprevizibil, dar se acționează fără intenția de a-l produce (1135b, 10-20).

Dar numai acțiunile *voluntare premeditate* pot fi acțiuni virtuoase/vicioase în sensul tare al cuvântului, adică acțiuni făcute de o persoană virtuoasă/vicioasă. Căci virtuțile/viciile sunt dispoziții habituale capabile de alegere deliberată, deci capabile să producă acte voluntare premeditate. De pildă, nu are sens să vorbim de caracterul „nedrept" (vicios) al acțiunii de a nu returna un împrumut bănesc *în condițiile* unei amenințări cu moartea sau a situației în care agentul ignoră că returnarea nu s-a făcut. Aceste acțiuni nu sunt cazuri de imoralitate, căci reprezintă acțiuni *involuntare*. Pe de altă parte, atunci când împrumutul nu e returnat în deplină cunoștință de cauză din pricina unei izbucniri pasagere de mânie (i.e. un act voluntar *nepremeditat*), vom spune că actul e *nedrept* (vicios), căci el a produs un prejudiciu caracteristic nedreptății; dar nu vom spune din acest motiv că și autorul lui e nedrept, pentru că nu o dispoziție habituală a cauzat actul, ci un impuls de mânie. Când însă actul e cauzat de un *hexis* al caracterului, deci implicit de o *alegere deliberată* (fiind, prin urmare, o acțiune voluntară *premeditată*), el e un act nedrept și autorul lui e de asemenea nedrept (1135b, 20-). Ceea ce mi se pare că trebuie subliniat aici este că acest ultim sens e sensul *tare*, propriu-zis etic, al comiterii unui act vicios, ca act ce își are originea într-un caracter vicios și se manifestă ca atare în mod constant, iar nu accidental sau fluctuant cum e cazul actelor vicioase comise în mod voluntar, dar din cauza unui impuls irațional pasager. Caracterul vicios al acestora din urmă e exterior și accidental, căci „a comite o nedreptate nu este același lucru cu a practica (în mod constant) nedreptatea" (1136a, 26). Etica virtuții de tip aristotelic nu se ocupă de *acțiunile* nedrepte (comise în mod accidental sau efemer), ci de *comportamentele* stabile nedrepte ale oamenilor nedrepți, de *viețile*

duse întru nedreptate, i.e. de înclinația constantă de a comite acțiuni nedrepte:

> Dacă cineva provoacă prejudicii în mod premeditat, el comite o nedreptate, iar actele nedrepte de acest fel fac din autorul lor un om cu adevărat nedrept, când prin ele violează proporția și egalitatea. Tot astfel, un om este drept când înfăptuiește actul de dreptate prin alegere deliberată, dar actul său este drept numai cu condiția să-l îndeplinească în mod voluntar (1136a, 1-5).

Acum înțelegem mai bine în ce sens spune Aristotel că voluntarul (*ekousios*) și alegerea deliberată (*prohairesis*) „limitează virtutea și viciul" (EE, 1223a, 22): el o spune în sensul că, pentru a fi morală (în sens slab), o acțiune trebuie să fie voluntară, iar pentru a fi morală (în sens tare), ea trebuie să fie voluntară premeditată (cauzată de alegerea deliberată).

3.6. Educația morală

„Ceea ce ne face să devenim buni este, după unii, natura, după alții deprinderea, după alții învățătura" (1179b, 21). Dar e aproape evident că virtutea etică nu e o dispoziție naturală inflexibilă, ci e ceva modelabil, ceva ce depinde de noi (1103a, 25). Pe de altă parte, spre deosebire de ceea ce credea Socrate, virtutea etică nu e pur și simplu o formă de cunoaștere, o virtute intelectuală — ea e o virtute a părții *iraționale* a sufletului (care *participă* la rațiune) — și de aceea nu poate fi achiziționată din cărți: „pentru dobândirea virtuților (etice) cunoașterea înseamnă puțin sau chiar nimic" (1105b). Tocmai de aceea ni se atrage atenția că „lucrarea de față nu are, ca altele, un scop teoretic, pentru că nu urmărim să examinăm natura virtuții, ci să devenim virtuoși" (1103b, 28). S-a tras de aici concluzia exagerată că investigarea *naturii* virtuții etice ar fi străină demersului din *Etica nicomahică* și nu ar avea nici un rol în educația morală. Căci educația morală, nu-i așa, e o chestiune exclusivă de „deprindere", de formare a unor obișnuințe comportamentale prin înfăptuirea repetată a unor acțiuni bune și evitarea sistematică a unora

rele, sub controlul unui instructor, până când genul adecvat de reacție îți devine o a doua natură, metoda cea mai uzuală de educare fiind cea a recompensei și pedepsei; or, în acest proces, teoria sistematică și argumentul rațional nu par să joace nici un rol.

Cred că punctul de vedere al lui Aristotel cu privire la specificul educației morale e mult mai nuanțat și face loc atât întrebărilor de tipul *ce este* virtutea (indiscutabil prezente în EN), cât și problematicii *formării* virtuților prin deprindere. Textul *Eticii nicomahice* susține această interpretare.

Iată, bunăoară, ultimul capitol al cărții a X-a, în care ni se vorbește pe larg despre educația morală. Cu toate că Stagiritul susține că, în genere, dar mai ales pentru mulțimea oamenilor de rând care nu au un caracter bine format, argumentele și explicațiile raționale nu au nici o influență, totuși el recunoaște că ele au o putere de influențare asupra celor ce și-au format deja un caracter moral prin deprindere, prin asimilarea de habitudini comportamentale din mediul social, sub influența părinților, a educatorilor și a legilor:

> Dar, așa cum arată lucrurile, ele (argumentele) [...] par să aibă o anume putere de a influența și de a încuraja pe acei tineri care posedă o generozitate a spiritului și poate de a face sensibil la virtute un caracter care e bine crescut și iubește cu adevărat ceea ce e nobil (1179b, 7-10 — trad. Crisp).

Masa needucată, incapabilă să-și perfecționeze comportamentul prin efectul corectiv al sentimentului rușinii și care e sensibilă numai la pedeapsă nu are nici o idee de ceea *ce este* virtutea și nici nu poate fi învățată acest lucru. Pentru ca o persoană, indiferent de vârstă, să studieze natura virtuții și să acționeze moral *în cunoștință de cauză*, ea trebuie să-și „pregătească sufletul" dinainte, formându-și deprinderile morale corespunzătoare sub influența unui educator; căci numai pe un sol fertil poate înflori virtutea (1179b, 25-33). Ideea unei educații morale în două trepte e surprinsă laconic încă din cartea I,4:

> Căci trebuie să începem de la ceea ce este familiar, iar familiarul poate fi luat în două sensuri: unele lucruri sunt familiare pentru

noi, altele sunt familiare în sens absolut. Am putea presupune, așadar, că *noi* trebuie să pornim de la lucrurile familiare pentru *noi*. Acesta e motivul pentru care trebuie să fim bine-crescuți în spiritul unor obiceiuri bune dacă vrem să audiem cu folos prelegerile despre lucrurile nobile și drepte și, în general, despre treburile politice. Căci începutul (punctul de plecare) este „că"-ul (the *that*) și dacă acesta e suficient de clar pentru o persoană, ea nu va avea nevoie în plus de „de ce" (the *because*). O asemenea persoană posedă, sau poate poseda ușor, începuturile (punctele de plecare), în timp ce aceea care nu are nimic (i.e. nici „că"-ul, nici „de ce"-ul), să asculte cuvintele lui Hesiod:

> *Omul desăvârșit e cel ce știe totul el însuși*
> *Bun e și acela care acceptă sfatul înțelept al altuia;*
> *Dar omul care nici nu știe el însuși, nici nu pune la inimă*
> *Cele spuse de alții, acela nu e bun de nimic* (1095b, 2-12 — trad. Burnyeat).

M. F. Burnyeat crede că Aristotel pune aici în contrast a ști sau a crede *că* un anume lucru e așa și așa cu înțelegerea lui *de ce* este el așa și așa. Omul care știe „de ce"-ul este omul ce posedă înțelepciunea practică; celălalt, e omul care și-a format deprinderile morale prin educație socială, dar nu posedă știința moralității, nu poate înțelege de ce ceea ce a fost învățat să facă este realmente bine. „Dacă el (Aristotel) pune în evidență «de ce»-ul acțiunilor morale, el explică ce le face pe acestea nobile, drepte, curajoase și așa mai departe, și cum se încadrează ele în schema unei vieți bune. [...] El se adresează cuiva care deja dorește și se bucură de acțiunile virtuoase și voiește să vadă acest aspect al vieții sale dintr-o perspectivă mai profundă. [...] El ne oferă un curs de gândire practică menit să permită cuiva care vrea deja să fie virtuos să înțeleagă mai bine ce trebuie să facă și de ce."[130] Așa încât afirmația lui Aristotel că „scopul politicii nu este cunoașterea teoretică, ci acțiunea" (1095a, 6) trebuie interpretată nuanțat: ea nu vrea să spună că eticianul și înțeleptul practic nu sunt deloc interesați de cunoașterea principiilor, punctelor de plecare sau a „de ce"-urilor eticii,

[130] M.F. Burnyeat, *Aristotle on Learning to Be Good*, în N. Sherman (ed), *Aristotle's Ethics*, Rowman & Littlefield Pub. Inc., 1999, p. 218.

acestea fiind apanajul exclusiv al celui ce face „știință" (*episteme*); dimpotrivă, ei sunt profund interesați în aceasta și *Etica nicomahică* se ocupă în mod vădit chiar cu așa ceva. Aristotel vrea să spună că etica și politica nu sunt preocupări strict cognitive bazate pe metoda silogismului demonstrativ — cum e teoria cerului, de exemplu — ci ele sunt preocupări cognitive *sui generis* orientate în ultimă instanță spre un scop practic, *formarea caracterului*. El mai vrea să spună, contrar tradiției socratice, că virtutea etică nu poate fi învățată din cărți și că educația morală e, în primă instanță, o chestiune de formare a unor deprinderi prin mecanismul cvasipavlovian al recompensei și pedepsei (tocmai de aceea el e partizanul metodei spartane de a educa moral masa indivizilor prin *legi* severe; etica sa e departe de a fi una complet indiferentă la legi). Caracterul omului e, în primă instanță, produsul deprinderii, al unei modelări dirijate social. Dar, în același timp, pentru cei ce și-au consolidat deja un caracter prin această metodă, treapta superioară a educației morale constă în accesul la principii, iar accesul la principii poate fi dat numai de o știință morală, de o „cunoaștere universală a ceea ce e bine" (1180b). Și cu toate că educația morală de prim nivel poate fi făcută și de cei ce nu posedă o asemenea cunoaștere (de părinții analfabeți, de exemplu), la nivelul întregii comunități un asemenea lucru nu poate fi realizat decât de un legiuitor ferm care e, totodată, încorporarea înțelepciunii practice. Etica lui Aristotel este tocmai un curs menit să „încerce dezvoltarea capacității de legislare" (1180b, 30) pentru tinerii care au ambiții politice. Așa se și explică efortul autorului de a defini cât mai exact virtutea, ca și analizele sale detaliate cu privire la virtuți ori încercarea sa de a compatibiliza toate aceste lucruri într-un concept comprehensiv de viață fericită. Educația morală nu are doar sensul unei condiționări a comportamentului moral prin repetarea unor acțiuni morale sub presiunea întăritoare a recompensei și pedepsei, ci presupune și o dimensiune *cognitivă*, de pildă o explicită înțelegere a sensului termenilor morali[131].

[131] G. Hughes, *Aristotle on Ethics*, p. 75.

Iată aici tabloul rezultatului analizei aristotelice a sensului virtuților și viciilor etice la care se face aluzie în *EN* 1107a, 35

Afectul	Exces	Media	Deficiența
Frica și încrederea în sine	Temeritatea (nesăbuința) (*thrasytes*)	Curajul (*andreia*)	Lașitatea (*deilia*)
Plăcerea și durerea senzuală	Desfrâul (*akolasia*)	Cumpătarea (*sophrosyne*)	Insensibilitatea (*anaisthesia*)
Darea și primirea de bunuri materiale (minoră)	Risipa (*asotia*)	Generozitatea (*eleutheriotes*)	Avariția (*aneleutheria*)
Darea și primirea de bunuri materiale (majoră)	Fanfaronada (*apeirokalia*)	Mărinimia (*megaloprepeia*)	Meschinăria (*mikroprepeia*)
Onoarea și disprețul onoarei (majoră)	Vanitatea (*chaunotes*)	Grandoarea sufletească (*megalopsychia*)	Micimea sufletească (*mikropsychia*)
Onoarea și disprețul onoarei (minoră)	Ambiția (*philotimia*)	Ambiția veritabilă	Lipsa ambiției (*aphilotimia*)
Mânia	Irascibilitatea (*orgilotes*)	Blândețea (*praotes*)	Impasibilitatea (*aorgesia*)
Exprimarea convingerii față de alții	Lăudăroșenia (*alazoneia*)	Sinceritatea (*aletheia*)	Disimularea (*eironeia*)
Plăcerea în conversație	Bufoneria (*bomolochia*)	Veselia (*eutrapelia*)	Grosolănia (*agroikia*)
Conduita publică pentru a plăcea	Lingușeala (*areskeia*)	Prietenia (*philia*?)	Ursuzenia (*duskolia*)
Rușinea	Sfiala (*kataplexis*)	Decența (*aidos*)	Nerușinarea (*anaischyntia*)
Indignarea	Invidia (*phthonos*)	Justa indignare (*nemesis*)	Răutatea (*epichairekakia*)
Plăcerea dată de câștig (*pleonexia*)	Câștig nemeritat	Dreptatea distributivă (ceea ce se cuvine)	Pierdere nemeritată
Pleonexia	Nedreptatea prin posedarea în exces	Dreptate corectivă (egalitatea, nepărtinirea)	Nedreptatea prin deposedare
Celelalte afecte manifestate în relațiile cu alții	Nedreptate	Dreptatea generică	Nedreptate

(„le vom desprinde din descrierea ce urmează"; „vom lua aceste cazuri din tabelul nostru" — trad. Ross) și care se află într-o formă tabelară explicită doar în EE 1221a:

Acest tablou empiric ar putea fi, desigur, continuat. El sugerează însă măsura compatibilității dintre abstracta teorie aristotelică și intuițiile comune bine înrădăcinate ale vremii cu privire la ce e lăudabil și la ce e blamabil din punct de vedere moral. El sugerează totodată că teoria lui Aristotel funcționează efectiv, că posedă o reală putere explicativă. Ea e o explicație a felului în care ar gândi un înțelept practic perfect (fel pe care suntem chemați să-l imităm) și de aici a sensului adevărat al vieții omenești reușite (*eudaimonia*), finalizată într-o *pedagogie morală* de nivel superior.

În rezumat, s-ar putea spune că ipoteza inițială a lui Aristotel e aceea că omul beneficiază de o dotare psihică aptă să-i determine comportamentul moral; această dotare psihică nu e înnăscută, ci educată. Ceea ce pune teoria sa în evidență sunt articulațiile interioare ale acestui aparat psihic cu scopul de a oferi o explicație cauzală motivației acțiunii morale. În plus, ea explică felul în care se poate deprinde acest complex motivațional: i) prin deprinderea unor habitudini (dispoziții habituale) în urma repetării acțiunilor corespunzătoare, sub presiunea întăritoare a pedepselor și recompenselor; ii) prin înțelegerea superioară, critică, a rațiunilor acestor habitudini și explicarea întregului mecanism moral cu ajutorul unei teorii etice (politice) care să poată furniza, în ultimă instanță, temeiul elaborării unei *legislații morale* menite să asigure educația mulțimii.

Regulile morale, sublimate în „legi" care au asociate penalizări, joacă un rol important în etica aristotelică. Atunci când Stagiritul afirmă în II, 2 că evaluarea acțiunilor particulare e lipsită de precizie și „nu cade sub nici o mulțime de reguli", fiind la îndemâna exclusivă a înțeleptului practic, el nu vrea să spună că regulile nu joacă nici un rol în etică; el vrea să spună doar că evaluarea morală a acțiunilor nu se poate face pur și simplu prin raportarea lor la reguli morale exterioare (la datorii), deoarece acestea ar oferi numai

un standard rigid care nu ține seama de circumstanțele variabile și, în plus, deoarece criteriul acțiunii etice e, cum am văzut, *motivul* acțiunii, iar nu standardul social:

> Să spunem mai întâi că aceste stări (virtuțile — V.M.) trebuie să fie demne de ales în sine, *chiar dacă nici una nu ar produce ceva vreodată*, deoarece fiecare este o virtute a uneia dintre cele două părți ale sufletului. [...] Spunem că anumiți oameni care fac acțiuni drepte nu sunt totuși drepți; de exemplu, aceia care fac ceea ce e stabilit de legi, fie în mod involuntar sau din ignoranță ori dintr-un alt motiv, și nu de dragul acțiunilor însele (cu toate că ei fac efectiv ceea ce trebuie să facă și ceea ce se cere unei persoane bune). În mod similar, pare să existe o cale prin care o persoană poate face fiecare acțiune astfel încât să fie bună, anume ca rezultat al alegerii deliberate și de dragul acțiunilor însele (1144a, 1.25).

În plus, legile sunt la rândul lor produsul înțeleptului practic. Ele au asociate penalizări care duc, cu mai multă sau mai puțină aproximație, la formarea unui caracter bun. Tocmai de aceea Aristotel e partizanul metodei spartane de educare morală a comunității prin *legi* ferme, impuse de un rege înțelept, și deplânge lăsarea fenomenului educației morale la voia întâmplării, așa cum crede el că se întâmplă, din păcate, în majoritatea cetăților. Cu precizarea că nici educația prin legi generale nu i se pare cea mai bună soluție posibilă, căci ea riscă să ignore *particularitățile* fiecărui individ, tot așa cum un medic nu poate aplica mecanic rețete generale, ci trebuie să țină cont în tratamentele sale de particularitățile pacientului. De aceea, conchide Stagiritul, cel mai bine ar fi ca aceste legi să fie concepute și aplicate de un autoritar înțelept practic, de o persoană care posedă știința politicii, dar și suficientă putere pentru a-i impune regulile[132], căci „legile par să fie produsul științei politice" (1181b). În

[132] „Căci a forma o dispoziție nobilă în cineva, indiferent cine e acesta, nu e o sarcină pe care o poate îndeplini oricine; și dacă e sarcina cuiva, atunci ea e sarcina persoanei care știe, la fel ca în cazul medicinei" (1180b, 30).

lipsa lui, așa cum se putea ușor constata în viața de fiecare zi, vor încerca să facă acest lucru și unii oameni care nu au înțelegerea principiilor eticului, dar se pot mândri cu o bogată „experiență"; șansele lor de succes vor fi însă destul de reduse. Evidența textuală în favoarea rolului legilor în educația publică și a importanței elaborării și studierii *teoriei politice* (etice) în vederea unei bune formări a caracterelor[133] e masivă în capitolul final al lucrării.

Pentru Aristotel, așadar, scopul cercetării etice constă în identificarea condițiilor și structurilor unui caracter moral, a acelui caracter care-l face pe om apt să ducă o viață bună. Scopul eticianului (omului politic) e să explice și să modeleze un aparat psihic ce posedă capacitățile necesare pentru a decide valoarea etică a unei acțiuni particulare *în funcție de circumstanțe*. Etica lui Aristotel e fundamentul teoretic al legislației și al pedagogiei morale.

---

[133] „Căci predecesorii ne-au lăsat problema legislației necercetată" (1181b, 15).

4.

UN EXEMPLU DE VIRTUTE ETICĂ: CURAJUL (III, 1-9)

Virtutea etică este, după cum am văzut, dispoziția habituală capabilă de a face o alegere deliberată corectă în raport cu afectele (și acțiunile), adică de a viza fără greșeală scopul bun, în circumstanțele date, adică măsura justă în raport cu noi în manifestarea afectelor, și de a alege totodată rațional sau deliberat acele căi de acțiune care asigură atingerea unui asemenea scop nobil și demn de laudă. Virtuos este omul care știe să aleagă măsura justă în acțiune în funcție de circumstanțe, călăuzit de o matură înțelepciune practică, netulburată de pasiuni, și care nu ezită nici un moment să facă ceea ce știe că e „frumosul moral". Virtutea etică, în calitate de virtute a acelei subpărți dezirante a sufletului care funcționează îngemănat cu înțelepciunea practică, este o capacitate *motrice*, cauzatoare a acțiunii, căci cunoașterea singură, fără contribuția dorinței, nu ar putea pune în mișcare corpul. Voi urmări în continuare firul expunerii lui Aristotel prezentând structura câtorva virtuți, structură ce ne poate oferi un ghid în educația morală, căci ne poate arăta, într-o formă idealizată, ceea ce e bine să facem și ceea ce nu e bine. Voi începe cu „curajul", însoțindu-l de viciile corespunzătoare și de diverse forme de pseudocuraj, care trebuie evitate de omul înțelept. Dar înainte de a face acest lucru, cred că e necesar să aprofundăm, cum face de altfel și Stagiritul, mecanismul cauzal-motivațional al virtuților etice, legătura acestora cu acțiunea.

Am văzut deja că în cartea a III-a a *Eticii nicomahice* autorul tratează explicit dimensiunea voluntară a virtuții etice, considerată ca o condiție *sine qua non* a eticului. Problema

voluntarului e importantă pentru acest subiect deoarece o acțiune care are toate aparențele exterioare ale unei acțiuni vicioase, dar e făcută în mod involuntar, nu poate fi blamată în mod firesc, deci nici nu poate fi considerată propriu-zis imorală, ci poate fi tratată, eventual, cu o înțelegere compătimitoare. Așa cum am spus, *involuntar* este actul comis (1) prin constrângere sau (2) din ignoranță, căci cauza lui se află în exterior. *Voluntar* este actul al cărui principiu (sursă) se află în interiorul celui ce acționează (1111a, 20; vezi și 1135a, 24-35). Acțiunile virtuoase sunt acțiuni voluntare (1113b, 3-14). Dar „voluntarul" e un gen prea larg pentru a defini actele morale. Căci voluntare sunt și acțiunile copiilor sau ale altor ființe vii, ca și unele acțiuni spontane, fără ca ele să poată fi considerate totodată morale (1111b, 9). De aceea Aristotel trece la un tip de „voluntar" care e „cel mai caracteristic pentru virtute" și acesta este cel legat de „alegerea deliberată" (*prohairesis*)[134]. Să ne reamintim că actele voluntare pot fi de două feluri: premeditate (adică făcute în urma unei alegeri deliberate) și nepremeditate. Numai prima specie de acte voluntare este relevantă pentru etică. Actele virtuoase (morale) sunt acte voluntare *premeditate*.

4.1. Virtute etică și deliberare (III, 1-5)

Voi dezvolta în acest paragraf aspectul de „premeditare" al acțiunilor voluntare virtuoase. Va fi un paragraf ce explică subtila și complexa teorie aristotelică a motivației morale. Întrebarea de bază este: în ce constă „alegerea deliberată" (*prohairesis*) care cauzează[135] asemenea acțiuni și care constituie

---

[134] „Principiul acțiunii morale (în sensul de origine a mișcării) e alegerea deliberată" (1139a, 32).

[135] Cred că în discuția despre motivația acțiunii morale trebuie să avem mereu grijă să distingem două sensuri ale cuvântului „cauză": *prohairesis* este *cauză eficientă* a acțiunii morale (ce lucruri ne „conduc" spre scopul bun), pe când scopul bun este *cauză finală* a acțiunilor eficiente: „cauza mai înseamnă și scop, adică ținta în vederea căreia se

nota distinctivă a dispoziției habituale numite „virtute etică"? Aristotel ne spune că e vorba aici de un fel special de *dorință* (*orexis*), o „dorință deliberativă" (*orexis bouleutike*)[136], anume dorința de a face o acțiune care rezultă în urma unei deliberări raționale (1139a, 5). Pentru a putea preciza ce este efectiv *prohairesis*, Stagiritul recurge la o analiză prin excludere, arătând ce nu este ea (III, 2). La 1111b, 11-15, bunăoară, el argumentează că alegerea deliberată (*prohairesis*) nu e identică cu *dorința irațională* (*epithymia*)[137], nu e nici un *impuls* (*thymos*) și nici propriu-zis *voință rațională* (sau *dorință rațională* sau *vrere*) (*boulesis*); ea nu este deci un afect (*pathos*), așa cum sunt formele iraționale ale dorinței — *epithymia* și *tymos*. Omul nestăpânit (*akrates*) acționează împins de dorința irațională și nu determinat de alegerea deliberată. În psihologia aristotelică — sub influență platoniciană — există o opoziție și o luptă între dorințele iraționale și alegerea deliberată, care e o dorință de tip rațional. Din acest punct de vedere, ea se înrudește cu „dorința rațională" sau „vrerea" (*boulesis*), deși nu e identică cu ea. Căci eu pot spune cu sens că *aș vrea* să fiu nemuritor sau că *vreau* ca echipa „Steaua" să câștige, dar e fără sens să spun că *aleg prin deliberare rațională* să fiu nemuritor sau ca echipa „Steaua" să câștige. Alegerea deliberată are sens să fie aplicată doar la lucruri

face un lucru, cum de pildă sănătatea e cauza plimbării. Căci ne întrebăm: de ce se duce cutare la plimbare? Răspundem: ca să-și păstreze sănătatea" (*Met.* 1013a). La fel întrebăm: de ce înfruntă cutare pericolele pe câmpul de luptă? Și răspundem: pentru frumosul moral. Dar „ceea ce procură sănătatea este *cauza eficientă* a sănătății" (EE, 1218b, 15-).

[136] „Dorință deliberativă" – traduce Petecel. „La scelta e un desiderio assunto dalla deliberazione" (Alegerea deliberată este o dorință care-și asumă sarcina deliberării) — traduce C. Mazzarelli.

[137] I-am mai putea spune „poftă" sau „dorință trupească". Atrag atenția asupra traducerii greșite, în ediția românească a EN, a termenului *epithymia* cu *dorință*; dacă ar fi așa, ar rezulta că alegerea deliberată *nu este o dorință*, deși la 1139a, 25 se spune că ea *este o dorință* deliberativă. *Epithymia* este numai un *tip* de dorință (*orexis*), anume ceea ce am putea numi dorință irațională; există și dorința rațională (*boulesis*).

care intră în competența noastră acțională, care „intră în puterea noastră" (e.g. aleg rațional un medicament sau altul pentru a mă însănătoși). Pe de altă parte, „decizia" (cum s-a mai tradus *prohairesis*) sau „alegerea deliberată" nu e nici *opinie* (doxa), adică o simplă cunoștință, căci, în calitate de factor motor al acțiunii, ea trebuie să fie totuși o specie de dorință; simplele cunoștințe nu declanșează acțiunea[138]. Sunt mai multe argumentele folosite pentru a elimina identificarea dintre alegerea deliberată și opinie (1111b, 30-1112a, 17), unul dintre cele mai evidente fiind acela că oameni care sunt foarte buni la a gândi rațional nu sunt adesea buni la a alege deliberat, căci alegerea deliberată nu are a face cu adevărul și falsul, ci cu binele și răul în treburile practice: poți fi un excelent metafizician, dar cu totul inabil în chestiuni practice. „Deci intelectul este întotdeauna corect, dar dorința (*orexis*) și reprezentarea sunt sau nu sunt corecte. De asemenea, întotdeauna obiectul dorinței imprimă mișcarea, dar acest obiect e fie binele, fie aparența binelui" (*Despre suflet*, 433a, 28-29); tocmai de aceea dorința trebuie corectată de rațiune.

Pentru a lămuri mai bine sensul „alegerii deliberate", ar fi util să prezentăm mai explicit clasificarea aristotelică a dorințelor. În clasa fenomenelor mintale purtând numele de „dorință" (orexis) intră mai multe specii:

- Boulesis, tradus cu „dorință rațională" sau „voință rațională" sau (am putea propune) „vrere"[139] — este dorința

[138] „Dar nici partea rațională sau ceea ce se numește intelect intuitiv nu este cea care imprimă mișcarea. [...] Într-adevăr, rațiunea theoretică nu are în vedere înfăptuirea nici unei acțiuni [...] Acțiunea presupune întotdeauna a evita ceva sau a urmări ceva. [...] În plus, chiar și atunci când rațiunea poruncește și gândirea discursivă zice să evităm sau să urmărim ceva, noi nu ne mișcăm din loc; dimpotrivă, acțiunea se aliniază dorinței" (Despre sufet, 432b, 25-30; 433a, 1-5).

[139] Traducerea dnei Stella Petecel este „voință". Prefer traducerea „dorință rațională" sau „vrere" pentru a sublinia că bOlllesis e o formă de dorință și pentru a evita asocierea lui cu termenul modern „voință" ca factor cauzator al acțiunii — ceea ce *boulesis* singur nu e. Această dorință e *rațională* în următorul sens: ceea ce e astfel dorite

unui obiect (e.g. scopul definitoriu al unui lucru) despre care *gândim* în mod spontan că e *bun*, datorită unui „simț" al binelui pe care-l are înțeleptul practic; „a dori rațional" sau „a vrea" u lucru nu înseamnă „a fi înclinat" să faci acel lucru, adică a-l dori pur și simplu, a-l pofti la modul irațional[140]. De pildă, poți dori în mod rațional să mergi la stomatolog pentru că ți s-a cariat o măsea, dar să nu fii înclinat să o faci pentru că ți-e frică. Poți dori (vrea) rațional să fii curajos în bătălia de mâine, dar să nu fi înclinat să înfrunți acest pericol mortal. Î timp ce dorințele iraționale, impulsive, atrag de regulă automat acțiunea corespunzătoare (e.g. foamea determină automat u comportament de căutare a hranei — acesta fiind mecanismul comportamental tipic al animalelor), poți dori rațional ceva (de exemplu, ca un anumit atlet să câștige cursa) chiar dacă nu poți face nimic în acest scop. Nu tot ce e dorit rațional e și realizabil practic de către cel ce do-

---

dorit ca parte a ceea ce noi credem că este binele omului, a ceea ce noi credem că este „lucrul bine făcut" (*eupraxia*), scopul *esențial* bun; un om vicios dorește rațional ceea ce el *crede* că e binele, chiar dacă acesta e numai binele aparent; dacă dorim ceva ce e rău și contrar funcției noastre (a fuma, a te droga) și suntem conștienți de aceasta, atunci Aristotel ne atrage atenția că nu are nici un sens să spunem că dorim *rațional* acest rău, ci mai degrabă că-l dorim *irațional* (*epithymia*). Aristotel spune că binele sau activitatea bună (*eupraxia*) a ceva este scopul esențial al acelui ceva (1097b, 25). Pentru om *qua* om, acest scop e „ceea ce credem noi că reprezintă un bun mod de a proceda în viață"; a trăi *bine* este scopul nostru rațional; și cu toate că acest scop e ceva necesarmente plăcut, „el nu e ceva pe care-l dorim *pentru că* e plăcut, chiar dacă nu ar fi bun; dimpotrivă, el e obiectul dorinței raționale în calitatea lui de cel mai bun lucru posibil pentru ființa umană, el fiind activitatea părții raționale a sa și parte a activității care e scop, nu mijloc" (G.E.M. Anscombe, *Thought and Action in Aristotle*, în R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato* and *Aristotle*, Routledge & Kegan Paul, 1967, p. 155). *Boulesis* aparține atât părții orectice a sufletului („*boulesis* este o dorință" — Despre suJet, 433a, 20), cât și celei rațional-deliberative („căci în partea proprie raționamentului ia naștere *boulesis*" — *Despre* suJet, 432b, 5). Această dublă apartenență, ce derivă din unitatea dezirantului și cognitivului, explică unele ambiguități în ce privește localizarea „dorinței raționale".

[140] G. Hughes, *Aristotle on Ethics*, p. 142.

reşte. Soluţionând o aporie pe această temă (la 1113a, 15-23), Aristotel conchide că, din punct de vedere definiţional („după natură"), dorinţa raţională este *întotdeauna* dorinţa binelui pentru că e bine[141]. Prin urmare, dorinţa raţională e o dorinţă însoţită de înţelegerea „binelui" unui lucru, în sensul de scop esenţial sau definitoriu al său, nu a oricărui fel de scop. Un medic qua medic doreşte raţional *sănătatea* pacienţilor săi, nu boala, nici bogăţia etc. (1097a, 17-22). Şi acest lucru nu e ceva ce poate fi deliberat, căci binele medicului e *cu necesitate* sănătatea pacienţilor săi, el nu poate avea un alt scop definitoriu. Un om drept *qua* om drept doreşte raţional *dreptatea* în relaţiile cu ceilalţi, nu sănătatea lor, nici bogăţia lor etc. Un om curajos *qua* om curajos doreşte raţional să se comporte curajos în circumstanţe adecvate, nu să fie drept, nici sănătos etc. În genere, scopul virtuţii V a unui lucru X e funcţia lui X optimizată de V, deci e un scop esenţial, definitoriu, nu accidental, ce e totuna cu *binele moral*. Un om virtuos, tocmai pentru *că* posedă virtutea, are capacitatea (*boulesis*) de a şti care e scopul său definitoriu *veritabil* şi a-l vrea în consecinţă („Prin urmare, pentru omul bun, obiectul dorinţei raţionale este ceea ce e cu adevărat obiect al dorinţei raţionale, pe când, pentru omul rău, el este orice lucru luat la întâmplare" — 1113a, 25-27). Persoana virtuoasă e aceea care doreşte raţional (vrea) întotdeauna binele moral, persoana vicioasă numai aparenţa binelui. Omul nestăpân pe sine ştie ce e bine să facă, dar se lasă dominat de pofte contrare şi acţionează conform lor. Argumentul oferit în sprijinul acestei teze e o analogie medicală: omul sănătos e singurul care ştie exact ce aliment e realmente sănătos pentru organism — anume acela care îi menţine corpul într-o stare bună. Similar, omul virtuos (având un caracter sănătos) e singurul care ştie exact (tocmai pentru că e virtuos) ce acţiune e realmente virtuoasă — anume aceea care, prin repetare, l-a format încă din copilă re ca un carac-

[141] „Nimeni nu doreşte raţional ceea ce crede că e rău" (EE, 1223b, 6, 33); dar poţi dori raţional răul împotriva naturii şi în condiţii de corupere a dorinţei raţionale (aşa face viciosul).

ter virtuos, adică aceea care exprimă măsura justă în afecte. El posedă judecata justă (orthos losos) şi de aceea se poate spune că „omul virtuos judecă fiecare caz în mod just" (1113a, 35). „În fiecare caz, adaugă Aristotel, ceea ce e adevărat îi apare în faţă", adică media în afecte determinată de judecata justă îi apare în faţă (U13a, 30). „Căci fiecare stare (a caracterului) (sau virtute — YM.) posedă propria sa (viziune) despre ceea ce e frumos şi plăcut şi se poate presupune că persoana virtuoasă e mult superioară deoarece ea vede ceea ce e adevărat în fiecare caz, fiind un fel de standard şi măsură a ceea ce e frumos şi plăcut" (1113a, 30-35 - trad. Irwin). Pe scurt, un om virtuos nu poate vrea raţional decât frumosul moral, binele, altfel el se abate de la propriul său concept; tot aşa cum un medic nu poate dori raţional, fără să se autonege ca medic, decât sănătatea pacienţilor, nu îmbolnăvirea lor[142]. Acest lucru nu se deliberează: nu deliberăm, ca oameni *virtuoşi*, dacă să facem binele sau răul; putem fi determinaţ la acţiune de aparenţa binelui pentru că avem un caracter corupt (vicios); dar atâta vreme cât *sun*tem virtuoşi (deci pasiunile şi raţiunea sunt în armonie) e absurd să ne întrebăm dacă să facem sau nu binele[143]. Această

[142] Cum spuneam în alt loc, funcţia omului este viaţa raţională. Funcţia omului virtuos (în genere) e viaţa bună (fericită). Funcţia omului virtuos (în sens etic) e viaţa bună în sens etic, viaţa morală, binele moral. În general, funcţia omului bun şi binele omului sunt identice ca gen. Cum nu putem delibera asupra funcţiilor lucrurilor, căci ele le aparţin prin definiţie, nu putem delibera nici asupra binelui lucrurilor. Dacă binele omului moral e viaţa morală, nu putem delibera cu sens dacă omul moral, *ca* om moral, poate dori raţional şi altceva: el nu poate dori prin definiţie decât viaţa morală. Un om moral care doreşte să ducă o viaţă desfrânată nu e un om moral. „Spunem că dorim raţional să fim fericiţi, dar a pretinde că alegem deliberat aceasta ar fi în dezacord cu realitatea. Căci, după cât se pare, în general alegerea deliberată priveşte lucrurile ce depind de noi" (1111b, 30).

[143] „Scopul nu e clar decât persoanelor virtuoase" (1144a, 26). Vezi şi 1112b, 12-15. E *logic absurd* să ne întrebăm dacă un medic bun trebuie să vindece pacienţii sau să-i îmbolnăvească; e logic absurd să ne întrebăm dacă un om drept trebuie să trăiască drept sau dedându-se în mod constant la acte de nedreptate.

concluzie rezultă cu necesitate și dintr-o premisă pe care Aristotel o afirmă net la 1129a, 10: spre deosebire de facultăți și de științe, — care pot produce rezultate contrare — o dispoziție habituală „nu produce rezultate contrare ei înseși; de exemplu, nu facem acțiuni contrare sănătății ca rezultat al sănătății, ci numai acțiuni sănătoase; căci noi spunem că trăim sănătos dacă și numai dacă trăim în felul în care ar face-o o persoană sănătoasă". La fel, ca rezultat al virtuții curajului, noi nu facem decât acțiuni curajoase, nu lașe, deci nu avem ce delibera asupra acestui „scop" al virtuții curajului. Î schimb, un om poate fi *înclinat* (sub influența unor dorințe irațională) să nu urmărească scopul său definitoriu (un medic corupt să nu vindece, ci să îmbolnăvească o persoană pe care o urăște), dar el nu va *dori* r țional decât scopul său definitoriu. De pi dă, un bun soldat va ști care e scopul său definitoriu (a lupta curajos) și-l va dori rațional, dar, fiind u caracter slab, se va lăsa ispitit de dorința irațională de a scăpa cu viață prin fugă și nu va urmări scopul său definitoriu (vom spune că soldatul nu e stăpân pe sine). Rezultă deci că a dori rațional să fii curajos e o condiție suficientă pentru a *acționa* curajos *hic et nunc*: poți dori rațional (poți vrea) să faci faptele de c raj ale lui Mihai Viteazul, dar să nu ai mijloacele pentru a acționa în acest fel aici și acum. Pentru a *acționa* curajos aici și acum mai trebuie să știi ce „acțiuni" sau „mijloace" duc la scopul respectiv (mai exact, *compun* scopul respectiv, căci ele sunt *energeiai*, adică activități ce-și sunt lor însile scop) și să ai o capacitate rațională de a analiza circumstanțele concrete ale acțiunii și a *decide* dacă ai mijloacele necesare, aflate *în* put e ea *ta*, pentru a realiza binele moral conform judecății juste. Această capacitate de *a decide să ac*tionezi *într-un anume fel*, nu în altul, pornind de la dorința rațională a unui scop de f itoriu bun, este *prohairesis* (alegerea deliberată).

– *Epithymia* sau „dorința irațională" a ceea ce este plăcut, mai ales a plăcerilor trupești: de pildă, dorința de a mânca dulciuri chiar și când ești bolnav de diabet; ea se poate opune alegerii deliberate (1111b, 15-20).

- Thymos sau „impulsul", „emoția", este dorința irațională intempestivă pentru un obiect care pare bun datorită emoțiilor momentane stârnite în noi; de pildă, dorința sexuală. Actele impulsive sunt cele mai puțin în acord cu alegerea deliberată (1111b, 20).

– *Prohairesis*, „alegerea deliberată" (alte traduceri: „dorința deliberativă", „opțiunea", „decizia"), este dorința mijloacelor celor mai eficace, rezultate în urma unei deliberări (*bouleusis*), pentru a atinge un scop esențial bun („intuit" și fixat de *boulesis*). Deși atât *boulesis*, cât și *prohairesis* sunt dorințe care conțin o componentă rațională, ele nu trebuie confundate una cu alta. Dorința rațională e întotdeauna dorința unui scop definitoriu *bun* sau nobil și ea nu are aspectul unei alegeri sau deliberări, ci al unei *intuiri* corecte a ceea ce e bine să faci pe baza posedării virtuții corespunzătoare[144]. Alegerea deliberată sau decizia morală poartă, dimpotrivă, asupra mijloacelor care duc la acest scop sau, mai bine zis, îl compun:

> Noi *dorim rațional* (nu doar rezultate pe care le putem atinge), ci și rezultate care sunt (posibile, dar) nu realizabile prin propria noastră acțiune, e.g. victoria unui anume actor sau atlet. Dar ceea ce decidem să facem (sau alegem în urma unei deliberări) nu e niciodată ceva de acest fel, ci numai ceva ce credem că poate rezulta prin propria noastră acțiune (1111b, 24-26). Noi nu deliberăm despre scopuri, ci despre lucrurile care conduc la scopuri. Căci un doctor (ca doctor — V.M.) nu deliberează dacă să vindece, nici un orator dacă să convingă auditorul, nici un politician dacă să organizeze bine cetatea și nimeni altcineva nu deliberează despre scopul său. Mai degrabă ei stabilesc scopul și încep apoi să se gândcască cum și cu ce mijloace l-ar putea atinge (1112b, 15).

Așa se face că, deoarece scopul esențial al omului b u este fericirea, „noi *dorim* r țional să fim fericiți [...], dar nu sună bine să spunem că alegem deliberat să fim astfel" (1111b, 28).

---

[144] „Multe lucruri pe care dorim rațional să le facem, le facem *instantaneu*, dar nimeni nu alege deliberat în mod instantaneu" (EE, 1224a, 4). Numai omul drept, de exemplu, intuiește corect binele lui definitoriu *qua* om drept: măsura justă în afectul pleonexiei.

La fel se poate spune despre omul curajos: e impropriu să afirmăm că el alege deliberat să se comporte curajos sau laş, din moment ce *este* curajos; *ca* om curajos, el nu poate dori raţional decât să se comporte curajos sau să ducă o viaţă curajoasă (1113a, 24). A duce o viaţă curajoasă ţine de conceptul de om curajos.

Aristotel a introdus capacitatea sufletească specială numită *boulesis* pentru că logica îi interzicea să fixeze scopul cu ajutorul capacităţii numite *prohairesis*. Alegerea deliberată (*prohairesis*) e o deliberare (i.e. o identificare raţională a mijloacelor care duc la un anume *scop*, o comparare a lor, o punere a lor în ordine: *hairein* = a lua; *pro* = unul înaintea altuia), urmată de manifestarea dorinţei de a face ceea ce trebuie pentru atingerea scopului[145]; rezultă cu necesitate că asupra fixării scopului definitoriu nu se poate delibera (căci asupra lucrurilor necesare nu se deliberează); iar deliberarea e un proces intelectual care *presupune* un scop ce trebuie descompus în mijloacele care-l compun: „Cei ce nu au un scop în faţa lor nu au posibilitatea să delibereze" (EE, 1226b, 29). Şi, mai departe: „Deoarece cel ce deliberează deliberează întotdeauna având în vedere ceva şi există întotdeauna un anume scop cu referire la care el se întreabă ce anume e util şi ce nu, nimeni nu deliberează în legătură cu scopul, acesta fiind un principiu şi o ipoteză, aşa cum sunt ipotezele în ştiinţele teoretice" (EE, 1227a, 6-10). Prin urmare, fixarea scopului va trebui să o facă o altă capacitate — intuitivă - inerentă virtuţii etice, *boulesis*: „Aparţine unei alte capacităţi să stabilească tot ceea ce trebuie făcut în vederea scopului; dar că scopul alegerii deliberate e corect, pentru aceasta virtutea este cauza" (EE, 1228a).

E cazul să răspundem acum, mai exact, ce este „alegerea deliberată"? *Prohairesis* (alegerea deliberată) e un tip *sui generis* de *dorinţă*, o „dorinţă deliberativă" (1139a, 23), o combinaţie de dorinţă şi raţiune:

---

[145] „Prin dorinţă deliberativă înţeleg ceva ce are ca punct de plecare (*arhe*) şi cauză deliberarea, iar dorinţa noastră rezultă din deliberare" (EE, 1226b, 20).

Deoarece obiectul alegerii deliberate este unul din lucrurile care stau în puterea noastră și care e dorit după deliberare, alegerea deliberată (*prohairesis*) va fi dorința deliberativă (*bouleutike orexis*) a unor lucruri care se află în puterea noastră; căci atâta vreme cât am decis pe bază de deliberare (*bouleusis*), noi dorim în acord cu deliberarea noastră (1113a, 10-15 — trad. Crisp).

Ideea de „dorință deliberativă" vrea să spună că *dorința* implicată aici „determină acțiunea" în sensul „urmăririi sau evitării" scopului dorit rațional de *boulesis* (1139a, 19-23). „Alegerea deliberată" nu trebuie gândită în nici un caz ca o pură „opinie" sau judecată descriptivă (1111b, 30-), ci ea este o *„dorință* deliberativă", cu alte cuvinte o stare mintală care combină două elemente: a) ea este o *dorință* (*orexis*) de a acționa spre atingerea unui scop prin al e mijloacelor adecvate; b) scop pe care *rațiunea practică* l-a „analizat" deja, adică l-a descompus printr-un proces *deliberativ* (*bouleusis*) în lanțul mijloacelor care asigură atingerea sa. Rațiunea practică spune: î circumstanțele date, aleg mai degrabă acest mijloc decât celălalt pentru a atinge scopul. „Ea e unirea sau fuziunea dintre dorință (*orexis*) și deliberare (*bouleusis*)[146].

În ce constă această *deliberare* (*bouleusis*) (III, 3)? Aceasta este un fel de „analiză" a scopului, pe care Aristotel o compară cu analiza figurilor geometrice în procesul de rezolvare a unei probleme de geometrie (1112b, 20). Iată elementele sale constitutive:

(1) Sf e a deliberării (1112a, 18-b, 11): aceasta e compusă din lucrurile *pe care le putem face*, și anume cele ce cad în sfera *contingentului*; nu deliberăm asupra unor lucruri necesare (mișcarea corpurilor cerești, căderea ploii, teoremele matematice, faptul că funcția omului e viața rațională sau funcția omului bun e fericirea), nici asupra a ceea ce nu se află în competența noastră acțională (un atenian nu deliberează despre constituția sciților, căci el nu poate influența forma constituției sciților). Dar deliberăm în legătură cu problemele curente de medicație (medicul nu deliberează dacă să vin-

[146] H.H. Joachim, *Aristotle, The Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon, 1955, p. 101.

dece sau nu, căci acesta e scopul său definitoriu, ci Clim să vindece) și de comerț, în legătură cu arta navigației și gimnasticii, cu treburile politice etc., și, în genere, cu acele activități în care „nu este clar cum s-ar putea ajunge la rezultat", iar rezultatul „e produsul nostru". Prin urmare, omul curajos nu deliberează dacă să trăiască o viață curajoasă, căci acesta e scopul său definitoriu, ci *cum* să ducă o viață curajoasă.

(2) *Procesul* deliberării (1112b, 11-1113a, 2): nu deliberăm cu privire la alegerea scopului urmărit (care e *presupus* în orice deliberare morală, fiind punctul de plecare al deliberării, fixat de *boulesis*), ci asupra *mijloacelor* de a atinge scopul. Deliberarea pleacă așadar de la un *scop* presupus (iar „scopul oricărei activități este corespunzător dispoziției habituale care o generează" — 1115b, 20; e.g. în cazul omului *curajos*, scopul e *curajul*, măsura justă în afectul fricii); apoi se detectează prin analiza rațională a scopului („ca într-o problemă de geometrie") mijloacele necesare pentru a-l atinge; analiza deliberativă a scopului e o „interogație despre cum să acționăm" (1113a, 5 — trad. Crisp), nu e trecerea propriu-zisă la acțiune; altfel spus, ea *precizează operațional scopul*, identificând „activitățile" care-l compun, în funcție de circumstanțe, căci „ființa umană este principiul prim al acțiunilor" (1112b, 35). Această analiză se continuă până ce se ajunge la un ultim mijloc *care e în puterea noastră* (și care e identic cu *primul* pas în acțiunea inversă de înfăptuire a scopului). *Rezultatul analizei* constă în unul (sau mai multe) lanț de acțiuni-mijloc ce ar putea conduce — prin sinteză — la scopul dorit și care se termină într-o primă acțiune ce stă în puterea noastră (un „principiu prim"). Obiectul deliberării e ansamblul acestor mijloace potențiale; iar obiectul alegerii deliberate e acest „principiul prim" (1113a, 6). Iată o analogie medicală oferită chiar de Aristotel: sănătatea pacientului (scopul) e analizată de mintea medicului și e descompusă în părțile ei componente: e.g. dacă sănătatea constă în x, y, z atunci trebuie să facem cutare lucruri (mijloace) până ajungem la „ultimul element pe care el are putința să-l realizeze" (Met. 1032b), de exemplu masajul sau o anumită medicație. Pe acesta din urmă îl alegem *deliberat*. Aceasta este

în a numai o analogie: în cazul artei medicale avem a face cu un *kinesis* (mișcare, în particular, producție), pe când în cazul virtuților etice avem activități (*energeiai*) care nu au un scop ulterior, ci reprezintă ele însele scopul. După părerea lui Joachim[147] „Aristotel insistă (în *Met.* 1032b) că acești pași sau mijloace sunt *părți constitutive* ale scopului". Sau, cum spune Aristotel însuși, „intră în definiția lucrului" (scopului). Spre a fi mai fideli textului aristotelic, vom spune că ceea ce interesează etica nu e pur și simplu deliberarea, ci „buna deliberare": căci poți identifica în mod corect mijloacele cele mai eficace pentru a atinge un scop rău, fixat de un viciu — or, aceasta nu e o bună deliberare; apoi, poți avea un scop bun, dar să utilizezi mijloace rele (să-ți asiguri prin furt mijloacele materiale pentru a face filozofie) — iar aceasta nu e nici ea o bună deliberare; nici să deliberezi mult timp, ori să deliberezi prea rapid, nu e semnul unei bune deliberări. *Buna deliberare* e capacitatea de a găsi — în raport cu un scop *bun* — mijloacele *adecvate* pentru a-l atinge, adică mijloacele eficace *în funcție de circumstanțe* („ceea ce e eficace în raport cu lucrul potrivit", „față de cine trebuie"), mijloace care să nu fie întâmplătoare sau vicioase (să fie „cum trebuie"), și găsirea cărora să ia timpul potrivit, în funcție de împrejurări („când trebuie"). Buna deliberare e, cum se vede, legată de virtutea etică, deoarece numai virtutea etică e capabilă să ne asigure *vederea* scopului bun (media în diverse afecte) și *analiza* acestuia în funcție de circumstanțe, i.e. în raport cu toate „determinațiile"[148].

---

[147] *Ibidem*, p. 102.

[148] Despre toate acestea vezi EN, VI, 9, capitol care se încheie cu fragmentul: „Buna deliberare este corectitudinea cu privire la ceea ce e util pentru atingerea scopului despre care înțelepciunea practică ne oferă judecata adevărată (*aletes hypolepsis*)." Unii traducători au înțeles că judecata adevărată se referă la mijloace, alții că se referă la scop, prin *boulesis* (*nous*-ul practic putând opera prin judecăți). Înclin spre cea din urmă interpretare, care e compatibilă cu restul textului, în care una dintre condițiile bunei deliberări este de a pleca de la un scop *bun*, corect aprehendat de *boulesis*. Ar rezulta de aici și concluzia suplimentară că *boulesis* e o capacitate intuitivă, nondeliberativă, a înțelepciunii practice.

În fine, al treilea element — care urmează deliberării — este:

(3) *Alegerea deliberată* sau *decizia* (*prohairesis*) (1113a, 2-14) (de la *prohaireton* — ceea ce e decis înaintea altor lucruri) — aceasta este dorința de a acționa în urma deliberării făcute, dorință care e cauza propriu-zisă a declanșării acțiunii: „Obiectul alegerii deliberate e unul din lucrurile aflate în puterea noastră care e dorit în urma deliberării" (1113a, 15 — trad. Crisp). În această tratare, alegerea deliberată sau decizia apare ca un moment final al procesului deliberativ, moment ce declanșează lanțul acțional care duce la scop. *Prohairesis* ne apare aici ca o dorință prin care *alegem mijloacele* (unul din lanțurile disponibile de acțiuni) care stau în puterea noastră spre a atinge scopul bun fixat de *boulesis*, dorință ce urmează și e determinată de o judecată a compoziției scopului obținută prin deliberare (*bouleusis*). Alegerea deliberată *corectă* este o bună deliberare cu privire la ceea ce este bun, în raport cu toate determinațiile acestuia (1142b, 33). Virtuosul acționează *din alegere deliberată corectă*, în urma unei *bune deliberări*, ea fiind o decizie în legătură cu felul în care se poate atinge scopul bun fixat de dorința rațională (*boulesis*) a agentului. Un om cumpătat (cumpătarea — *sophrosync* — e o virtute etică) poate totuși comite accidental un adulter dintr-o dorință irațională trecătoare — știind foarte bine ceea ce face, sperând în discreție și având ca dorință rațională măsura justă în afectul senzualității — dar acesta nu e un comportament *propriu-zis* imoral, căci nu e comis *din* alegere deliberată, deși trebuie admis că el este imoral într-un sens slab (e gestul unui om nestăpân pe sine, nu vicios). Propriu-zis imoral e comportamentul desfrânatului (desfrânarea, *akolasia*, e un viciu) care dorește rațional răul în virtutea viciului său, adică satisfacerea neîngrădită a dorințelor sale senzuale; pentru acesta, a face avansuri cu prilejul potrivit soției prietenului e o „alegere deliberată" de care e perfect conștient (nu un accident provocat de întunecarea temporară a rațiunii), o alegere calculată ce exprimă faptul că *pentru el* viața bună înseamnă să-ți poți satisface î acest fel poftele trupești. El acționează dintr-o alegere deliberată *greșită*.

Aristotel vorbește deseori despre „scopul virtuții etice" (e.g. 1115b, 10-). Acest concept nu trebuie confundat cu cel de scop al omului virtuos. Prin „scopul virtuților" sufletului orectic se înțelege *scopul* unei activități virtuoase ce urmează acestei acțiuni, dar e totodată și cauza (motivul) ei, căci scopul unei acțiuni e și principiul (cauza) ei (1140b, 15). El corespunde virtuții avute în vedere: „scopul oricărei activități este corespunzător dispoziției habituale care o generează" (1115b, 21). Scopul virtuții etice *în genere* este „frumosul moral" (1115b, 13), cel al viciului etic în genere e răul moral. Scopul virtuții curajului și al activităților curajoase e un anume tip de frumos moral, „curajul veritabil" — măsura justă în afectul fricii (1115b, 17-24). Prin deliberare putem determina activitatea care actualizează această medie conform tuturor determinațiilor. Iar punctul de plecare, actul aflat în puterea noastră rezultat în urma deliberării, depinde de circumstanțe: el poate fi, de pildă, planificarea minuțioasă a unei bătălii. Trebuie reținut că peste tot în această discuție se vorbește despre scopul esențial sau definitoriu al virtuții etice („Iar curajul fiind frumos, la fel va fi și scopul acestuia, căci fiecare lucru se definește prin scopul urmărit", 1115b, 25). Scopul esențial al unui lucru este totuna cu funcția lui, iar scopul esențial al unui om virtuos e binele „ce se află în" acea funcție și spre care „tinde direct" acel om virtuos (1109a, 24). Virtutea etică fiind o calitate a sufletului orectic (controlată rațional) și sufletul orectic având ca funcție caracteristică un mănunchi de activități ce formează un mod de *viață practică*[149], rezultă că scopul definitoriu al omului virtuos este binele în exercitarea funcției caracteristice sufletului orectic aflat sub controlul rațiunii, adică viața *practică bună* sau frumoasă (curajoasă, cumpătată, dreaptă etc.). Mai concret, scopul (esențial al) omului virtuos e un mod de viață, adică un ansamblu de activități care aparțin cu *necesitate* acelui mod de viață, ce actualizează media în raport cu noi în afectul care reprezintă relatul respectivei virtuți. Atele, care sunt dorințe iraționale, înclină

[149] Viața practică este *ergon*-ul caracterului.

omul să acționeze în anumite feluri. De exemplu, teama îl înclină să fugă de pe câmpul de luptă în fața pericolului sau, dimpotrivă, să confrunte pericolul. Excesul de teamă îl înclină pe om să acționeze laș, lipsa temei îl face îndrăzneț. Binele e aici măsura justă în acest afect care ne înclină să facem acțiuni curajoase. Când această înclinație nu e accidentală, ci devine o *dispoziție constantă* de comportament, un mod de viață, atunci ea e manifestarea unei *virtuți etice*, nu a unui afect trecător.

Scopul esențial dorit rațional de o ființă morală (virtuoasă) e aprehendat de *boulesis* și constă în *binele* real („frumosul moral"), adică în media pentru noi în diverse afecte. Dacă *Etica nicomahică* nu e foarte explicită în acest sens, *Etica eudemică* fixează fără ambiguitate identitatea dintre scopul (binele) virtuții și medie:

> Dacă virtutea este cauza oricărei forme de corectitudine morală, aceasta este așa datorită virtuții al cărei scop e corect, deși lucrurile care conduc la scop pot să nu fie corecte. Scopul *este lucrul-în-vederea-căruia*. Căci orice alegere deliberată este o alegere *a* ceva (i.e. a mijloacelor - V.M.) și *în vederea* a ceva (i.e. scopul — V.M.). *Media este lucrul-în-vederea-căruia* (altfel spus, *media este scopul* — V.M.), având drept cauză virtutea, căci alegerea deliberată se face având în vedere acest scop. Totuși, alegerea deliberată nu e a acestuia, ci a lucrurilor care îl vizează (i.e. mijloacele — V.M.). Ea ține de o altă capacitate (*proairesis* - V.M.) de a determina tot ce trebuie făcut în vederea scopului; dar virtutea e cauza faptului că scopul alegerii deliberate e corect (EE 1227b, 35-40, trad. Woods)[150].

Așa cum am mai spus, acest scop special (i.e. media) nu e obținut printr-o deliberare rațională, ci e mai degrabă „văzut" și „fixat direct" de *dorința rațională*, care e un fel de *nous* practic (1143b, 5-7), un fel de „ochi sigur" pe care nu ți-l poate da decât experiența morală (1143b, 14). Fixarea lui, intuirea lui sigură într-o împrejurare sau alta, nu e deci concluzia unui raționament demonstrativ, de tip științific, ce ar avea loc în mintea agentului: „Despre el (scop) nu are loc nici o inferență

[150] Aristotle. *Eudemian Ethics*, Oxford, Clarendon, 1994 (transl. M. Woods).

sau raționament" (EE, 1227b, 23). Mai degrabă enunțul (norma tv) care fixează scopul bun ne apare ca fiind *principiul* (premisa majoră) într-un „silogism practic" de felul următor:

1) X (care e curajos) trebuie să atingă S = *media* (pent r *noi) în* afcetul f icii (acesta e scopul, care e actualizarea dispoziției curaj; atât partea apetitivă, cât și cea deliberativă ale sufletului — integrate funcțional — au proprietatea dispozițională de a identifica media în teamă, a doua *intuind-o* cu ochiul *nous*-ului practic, prima *dorind-o*).

2) X știe că dacă nu ar face A_1 (= să nu se teamă de moarte pe câmpul de luptă) & A_2 (= să nu se teamă în fața celor mai glorioase pericole) & A_3 (= să aibă o atitudine fermă, nobilă, calmă) & A_4 (= să nu urmărească plăcerile, avantajele materiale etc., ci să fie neînfricat doar de dragul „frumosului moral", al curajului însuși), atunci nu ar atinge scopul (căci scopul e *constituit* din chiar aceste elemente).

3) X (care e curajos) decide să facă A_1 & A_2 & A_3 & A_4.

Să privim mai atent acest silogism practic. Atunci când am fixat, în primă instanță, scopul esențial al virtuții etice sub forma mediei în raport cu noi în afecte (și acțiuni), noi nu am spus încă decât ceva foarte vag şi neoperațional. Pentru a acționa nu ne ajunge doar atât. Noi trebuie să mai ş t m dacă acest scop e tangibil și prin ce mijloace poate fi el realizat într-o împrejurare sau alta. Apoi, trebuie să ne decidem să acționăm sau nu. Caracterul pe care și l-a format un înțelept practic are toate dotările necesare parcurgerii acestor etape. De pildă, un înțelept practic poate analiza și explicita din punct de vedere acțional acest scop, în funcție de circumstanțe. Ce înseamnă, bunăoară, sub aspect acțional, media în afectul fricii? Boulcusis face această descompunere a scopului în „acțiuni" sau „mijloace" care stau în puterea noastră[151]. Ceea ce rezultă sunt acțiunile care compun

[151] Această interpretare ar explica mai bine de ce Aristotel vorbește în mod constant în EN despre media în afecte *și acțiuni*. Acțiunile de care e vorba aici nu sunt acțiunile externe, ci „determinațiile" scopului, adică acele componente ale motivului intern al acțiunilor externe. Pentru alte interpretări, vezi D. Bostock, *Aristotle's Ethics*, II,4.

o viață curajoasă sau, cum spunem îndeobște, un comportament constant curajos. Aici se vede clar că "mijloacele" sau „acțiunile" cu privire la care se deliberează sunt *parte a scopului* (și chiar pe acestea le numește Aristotel „determinațiile" — *diorismoi* — scopului); ele sunt obținute prin analiză deliberativă (bouleusis). De fapt, ele nu sunt altceva decât o explicitare în termeni de acțiuni a ceea ce înseamnă media *pentru noi*[152] — adică tocmai scopul bun (1119b, 15-17). Prin analogie cu cazul medical exemplificat de Aristotel, am putea spune că noțiunea curajului se naște în mintea omului politic astfel: dacă, de pildă, își zice el, curajul constă în măsura justă în afectul fricii, nu în excese teribiliste, atunci dacă vrem să fim curajoși trebuie să existe cutare lucru, să zicem să nu te temi de moarte pe câmpul de luptă; și, în mintea omului politic acest proces de judecată continuă până am ajunge la ultimul element pe care el are putința să-l realizeze; să zicem că pentru aceasta trebuie să înfrunți pericolele cu demnitate, să ai o atitudine fermă, nobilă, calmă, să nu urmărești plăcerile și avantajele materiale etc.; toate aceste acțiuni intermediare fiind *părți* ale curajului; și, dacă poți stabili în acest caz un ultim intermediar, acesta e și el o parte a curajului. Prin aceasta nu am descris, desigur, felul în care am putea observa în mod curent că acționăm curajos, ci doar structura ultimă a motivului moral. Având interio-

[152] Printr-o analogie medicală, Aristotel explică această relație de incluziune: „Noțiunea sănătății se naște în mintea medicului astfel: dacă, de pildă, își zice el, sănătatea constă în cutare lucru anume, atunci dacă vrem să fim sănătoși trebuie să existe cutare lucru, să-i zicem, echilibrul, îngrijindu-ne ca să avem căldura necesară pentru realizarea acestui echilibru. Și, în mintea medicului, acest proces de judecată continuă așa până ajunge la ultimul element pe care el are putința să-l realizeze (A se vedea analogia dintre deliberare și „analiza unei probleme de geometrie" — EN 1112b, 15-22). Să zicem că principiul vindecării stă în producerea căldurii, iar medicul produce această căldură prin fricționare. Atunci căldura care e în trup este sau o parte a sănătății sau e urmată, fie imediat, fie prin mai multe intermediare, de ceva de același fel, care e o parte a sănătății. Acest ultim intermediar e cel care înfăptuiește o parte a sănătății și, în această calitate, e și el o parte a sănătății"(*Met.* 1032b). Aceeași analogie în EN 1111b, 27.

rizat acest motiv moral ca dispoziție habituală, e probabil ca omul de caracter să facă în mod constant și cvasispontan acțiuni care să materializeze un asemenea motiv în toate „componentele" sale. Silogismul practic desfășurat mai sus descrie tocmai mecanismul motivului moral, finalizat într-o decizie de a acționa — o alegere deliberată (*prohairesis*). Voi sublinia acum că în legătură cu toate aceste „acțiuni" despre care spunem că ar *conduce* la scopul fixat de *boulesis*, expresia „mijlocul x conduce la scopul *y*" nu înseamnă „*x produce* y" (*kinesis*), ci "x *contribuie la constituirea* lui *y*" (ellergeia, *x* e o *activitate* care își este sieși scop și e parte a scopului mai complet, *y*), i.e. *x* „e ceva a cărui existență contează ea însăși ca realizare parțială sau totală a scopului[153]. El e un constituent al scopului"[154] (Mei. 1032b, 2i; *Pol.* 1325b, 16).

Ce înseamnă, mai exact, aceste „determinații" ale scopului? Aristotel spune astfel, în *Topica* (146b), despre găsirea corectă a diferenței specifice a unei virtuți: „Nu este destul să spunem că ambițios este cel ce dorește să capete onoruri, ci trebuie să adăugăm *determinațiile* arătate mai sus (ce fel de onoruri și cât de multe onoruri dorește el, căci toți oamenii doresc onoruri) [...] Tot așa, la omul lacom de avuții, trebuie să adăugăm cât de mari avuții dorește sau, la omul fără măsură, în ce plăceri nu cunoaște măsură. Căci fără măsură e socotit acel care este stăpânit nu de o plăcere oarecare, ci de o anumită plăcere." Prin urmare, problematica „determinațiilor" ține la Aristotel de *topos*-ul găsirii diferenței specifice: diferența specifică a unei specii trebuie

[153] Acțiunile pot fi producții sau mișcări (*kinesis*), cum sunt acțiunile constructorului de nave care au ca scop nava; dar ele pot fi și activități (*energeia*) și, în acest caz, ele își sunt lor însele scop; bunăoară, acțiunea de a asculta muzică se are pe sine ca scop; iar a acționa curajos nu înseamnă a acționa pentru un scop exterior acțiunii (pentru bani, glorie etc.), ci chiar pentru acea acțiune, pentru curajul însuși, pentru „frumosul moral" — cum spune adesea Aristotel; în acest caz, scopul e compus chiar din acea acțiune sau mulțime de acțiuni; ea (ele) are (au) particularitatea de a fi actualizarea (*energeia*) unei frici ponderate la măsura ei justă.

[154] D.Wiggins, *Deliberation and Practical* Rmf0ll, în A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980, p. 224.

să fie nu doar o calitate *proprie* (doar) speciei, ci una *esențială*. Iar „determinațiile" asigură acest caracter esențial. Ne putem reprezenta scopul esențial al virtuții etice (adică media în afecte) ca fiind analizabil sub forma unor „determinații" care nu reprezintă altceva decât o traducere în termeni acționali a chiar ideii de „medie pentru noi în afecte și acțiuni": cu alte cuvinte, să reacționezi afectiv *atunci când trebuie, cum trebuie, față de cine trebuie, pentru ce trebuie* etc. (1106b, 21). Toate aceste „determinații" sunt, de fapt, o reformulare operațională a sensului „mediei pentru noi" în afecte (și, implicit, în acțiuni). Iată un pasaj din care reiese cu claritate că, pentru Aristotel, scopul esențial al virtuții etice este identic cu media în afecte, respectiv în „acțiunile" care *constituie* chiar acest scop (altfel spus, în modul de viață pe care-l optimizează această virtute):

> Actele conforme cu virtutea (actualizările virtuții — V.M.) fiind frumoase și având drept *scop* frumosul moral, omul generos va dărui într-adevăr de dragul frumosului moral și o va face în mod judicios: căci el va oferi cui trebuie, cât și când trebuie, respectând de asemenea și toate celelalte condiții cerute de un mod judicios de a oferi (1120a, 24-27).

Să rezumăm cele spuse până aici. Voi începe chiar cu rezumatul lui Aristotel:

> În toate dispozițiile caracterului pe care le-am menționat, ca și în oricare altele, există un fel de țintă și cu ochii la aceasta persoana ce posedă rațiune întinde sau slăbește coarda. Există de asemenea un fel de standard pentru dispozițiile medii, care, cum am mai spus, stau între exces și insuficiență și sunt în acord cu rațiunea justă. Dar a spune acest lucru, deși e ceva adevărat, nu e întru totul clar. [...] Noi nu trebuie doar să oferim acest truism, ci să și determinăm ce este rațiunea justă și care este standardul ei (1138b, 20-35). În general, plăcerea și durerea pot fi trăite prea intens sau prea slab și ambele cazuri nu sunt bune. Dar a le trăi la momentul potrivit, cu privire la lucrurile potrivite, în raport cu oamenii potriviți, pentru scopul potrivit și în felul potrivit, aceasta este media și felul optim de a o face (1106b, 20-23 — trad. Crisp).

Rolul virtuții etice, în viziunea lui Aristotel, e să optimizeze funcția omului, care e viața rațională, mai exact acea parte a ei care e *viața morală*. A-ți duce viața conform virtuților etice înseamnă a avea o viață bună (sub aspect moral). Ea nu e altceva decât o viață ce constă în actualizarea mediei pentru noi î diverse tipuri de afecte. Întrebarea tacită a Stagiritului în paginile comentate aici este: cum ne ajută efectiv virtutea etică să materializăm acest scop al omului virtuos? Explicitarea structurii funcționale a virtuții etice răspunde la această întrebare. Am putea spune astfel: virtutea etică este *calitatea dispozițională:*

– de a recunoaște și fixa *adevăratul scop* moral în diferite circumstanțe concrete — media pentru noi în diverse afecte — și a nu-l confunda cu binele *aparent* (adică *răul*); această capacitate a virtuții etice e numită *boulesis*. Î t - u fel, această virtute *constă* în *boulesis* (deși nu numai în *boulesis*). Doar omul cu un caracter bine format are această capacitate care e de tipul unui *nous* practic (un *simț* al măsurii juste (mc*son*) în ceea ce privește felul în care trebuie să reacționăm la împrejurări; el „vede" ce e bine să facă în mod sigur și fără a fi tulburat de dorințe iraționale contrare, așa cum medicul bun nu se îndoiește nici o clipă că menirea sa e să vindece pacienții; pentru medicul vicios, e.g. corupt, acest lucru nu e evident, el crezând mai degrabă că scopul său ca medic e să se îmbogățească cu orice preț și nici măcar nu-și dă seama că așa ceva este rău; un medic nestăpânit știe că acest din urmă scop este rău și celălalt este bun, dar e tulburat adesea de dorințe iraționale și nu rezistă lor);

– de a explicita prin *analiză deliberativă* (*bouleusis*) acest scop esențial bun: *ce să fac* pentru a atinge scopul (e.g. pentru a vindeca); aceasta presupune a descompune scopul în „determinațiile" sau „mijloacele" sau „acțiunile" alternative care îl compun ținând cont de circumstanțele variabile: ce acțiuni să întreprind pentru a vindeca o durere de cap, o fractură de femur, o boală a sângelui; evident, acțiunile vor fi de fiecare dată diferite; în cazul virtuții etice, scopul acesteia *„constă în* activitățile însele" care conduc la el (1094a, 4);

deci dacă știu (imediat) ce scop am *ca* om virtuos, pot afla prin deliberare (care ia timp) și ce trebuie să fac, cu alte cuvinte care e conținutul scopului esențial: de exemplu, dacă definitoriu pentru omul curajos e să ducă o viață curajoasă, atunci o viață curajoasă trebuie să însemne a face în mod constant, în anumite circumstanțe, acțiunile A, B, C; o viață curajoasă nu înseamnă doar o măsurată gestionare a afectului fricii (căci nu există un asemenea reper *absolut*), ci a face acest lucru într-un anume fel, în funcție de circumstanțe (timp, loc, persoană etc.). Această structură analizată a scopului bun tinde să se exteriorizeze într-un comportament observabil corespunzător, de fiecare dată când împrejurările o cer; altfel, ea rămâne într-o formă latentă, ca dispoziție, în sufletul omului curajos.

– de a decide (alege deliberat — *prohairesis*) mijloacele eficace și afate în puterea noastră — identificate de *bouleusis* — pentru a atinge scopul fixat de *boulesis*; alegerea deliberată e dorința de a alege și a pune în act soluția cea mai bună rezultată prin deliberare (pentru medic, acest punct de plecare al acțunii poate fi uneori masajul, alteori un medicament chimic, alteori o operație). Alegerea deliberată ține cont de circumstanțele concrete și *declanșează* (sau nu) acțiunea externă; ea e punct de plecare (archc) al acțiunii morale.

Prin urmare, toată discuția lui Aristotel despre aceste stranii cuvinte: *boulesis*, *bouleusis*, *prohairesis* nu este decât o încercare de a construi în detaliu o teorie a mecanismului psihologic al motivației etice, a felului în care funcționează un caracter bun (*phronimos*). Deși tratarea separată a acestor noțiuni ar putea crea falsa impresie a independenței lor reciproce, în realitate toate aceste trei capacități *funcționează integrat* ca elemente aparținând virtuții etice. Virtutea etică — dobândită prin deprindere — tocmai *în ele constă*. Ea e dispoziția de a fixa scopul într-o medie (prin *boulesis*), de a-l articula în toate „determinațiile" sale prin deliberare (*bouleusis*) și de a decide apoi modul de acțiune, declanșând comportamentul extern, în funcție de circumstanțe (*prohairesis*). Virtutea este o capacitate a părții orectic-deliberative

a sufletului de a *orienta în direcția bună* (prin bOlIJesis) funcționarea celorlalte componente ale sale (bOli/el/sis și *pro*lairesis). Acesta mi se pare sensul enigmaticei afirmații: „Virtutea face ca scopul să fie bun, iar rațiunea practică (să fie bune) mijloacele în vederea lui" (1144a, 6).

Ceea ce face Aristotel în aceste pag n de psihologie morală nu e descrierea modului observabil în care procedează în viața de zi cu zi un om de caracter (căci e evident că nimeni nu stă să distingă, atunci când acționează, aceste faze ale acțiunii și nici nu așteaptă să vadă în ce moment, cum, cu privire la cine, în ce scop etc. e mai bine să acționeze). Stagiritul încearcă să explice aici *structura invizibilă a motivului moral* (a vir t ții etice ca dispoziție habituală): odată ce ai dobândit prin educare o vir t te etică ce are o asemenea structură (e.g. curajul), ea va fi o dispoziție care tinde să se actualizeze *cvasispontan* în anumite acțiuni (pe care le numim „curajoase") dacă persoana ce o posedă e pusă în circumstanțele adecvate (se află pe câmpul de bătaie, în fața unui mare pericol etc.); altfel, această dispoziție (motiv moral) se va afla în stare *latentă* în omul curajos. Omul curajos rămâne curajos și în această stare, nu numai atunci când se manifestă curajos. Deși elucidarea analitică a felului în care funcționează caracterul nu descrie modul în care agentul moral acționează sau ar t ebui să acționeze cotidian (nu reprezintă un *standard* sau o *regulă* de conduită), ea poate fi totuși utilă în educația morală, mai ales pentru un legislator interesat să cunoască rațiunile ascunse ale formării caracterelor nobile în beneficiul unui număr cât mai mare de concetățeni.

4.2. Curajul
(III, 6-9)

Voi încerca să reconstitui în acest paragraf, într-o formă detaliată și sistematică, analiza pe care o face Aristotel virtuții curajului (*andreia*) (III, 6-9). Ea poate fi apoi extinsă și

la celelalte virtuți etice. Ce înseamnă un caracter curajos, un om curajos, o viață de om curajos? E aceasta viața omului politic ce îndrăznește să critice în discursuri publice corupția și abuzurile? E felul de a fi al temerarului care face gesturi spectaculoase, adulate de mulțime, sfidând orice rațiune și simț al conservării? E aceasta felul de viață și de acțiune al soldatului care îndeplinește cu sârg ordinele comandanților cu gândul la pedeapsa cu moartea ce îl așteaptă în caz de refuz sau la deliciile prăzii ce îi revine în caz de victorie? E aceasta câte ceva din toate acestea? Trebuie să recunoaștem că, după două mii cinci sute de ani, încă mai suntem puși în încurcătură de o asemenea întrebare, dacă e să dăm un răspuns bine întemeiat rațional. Aristotel a încercat să dezlege această „aporie" în limitele teoriei sale etice. Analiza sa urmează un pattern general. Iată-l:

Dat fiind că toate virtuțile etice au același gen proxim, căutarea definiției lor va echivala cu căutarea diferenței specifice. Mai întâi, trebuie să identificăm scopul virtuții etice. Orice virtute etică e legată de afecte, deci de plăceri și dureri, ca și de acțiunile pe care acestea le determină. Noi manifestăm exterior virtutea în măsura în care simțim plăcerea de a acționa în contact cu lucrurile potrivite și o simțim în măsura justă, relativ la circumstanțe. De aceea Platon spunea — ne reamintește Aristotel — că trebuie să ne educăm pentru a ne bucura și întrista „numai la ceea ce se cuvine" (1104b, 13). Fiecare virtute are un scop specific: măsura justă într-un anume afect sau emoție (pathe), și în acțiunea (praxis) spre înfăptuirea căreia te înclină acel afect; iar Aristotel pare să privească afectele specifice ca forme specifice de plăcere/durere. De exemplu, curajul/lașitatea/temeritatea au a face cu sentimentele specifice de frică și încredere în sine care, la rândul lor, sunt „asociate" cu durerea și plăcerea (frica e „ceva dureros") (1117a, 35). („Aristotel privește afectele (specifice) ca pe forme specifice de plăcere și durere și le definește ca plăcere și durere condiționate în cutare și cutare fel."[155])

[155] H.H. Joachim, *op. cit.*, p. 116.

În al doilea rând, e cazul să identificăm *logos*-ul just (*orthos logos*) al unei virtuți[56], anume *rațiunea corectă*, gândirea corectă a scopului și a mijloacelor care îl constituie. Ea este o capacitate de a determina corect scopul bun și căile de înfăptuire a lui prin identificarea unor *determinații* (*diorismoi*) specifice („acțiuni") care *îl constituie* și a căror înfăptuire echivalează cu atingerea scopului: să faci un anume lucru în raport cu persoana adecvată, la momentul adecvat, în mod adecvat, din motivul adecvat etc. Ele trebuie luate toate în considerare dacă vrem ca actul să fie într-adevăr virtuos. Iar *logos*-ul corect al virtuții este tocmai formula care explicitează aceste determinații.

Scopul esențial al oricărei *virtuți* etice e un mod de viață practică optimizat de acea virtute, e „binele" acelei virtuți, e funcția ei exercitată optim. Funcția unei virtuți și binele ei coincid. În particular, scopul esențial sau binele virtuții „curaj" e o *viață curajoasă*, adică o mulțime de activități dispuse în timp care sunt manifestarea exterioară, printr-o decizie conștientă, a măsurii juste în trăirea afectului fricii. Eliptic vorbind, s-ar putea spune și că scopul virtuții curajului e media în afect fricii, care dispune omul să acționeze într-un mod pe care-l numim viață curajoasă. Dacă o acțiune (sau un ansamblu de acțiuni, un comportament, un mod de viață) e să fie „curajoasă", ea trebuie să fie activarea virtuții „curaj", manifestarea unui caracter curajos. Deci *hexis*-ul „curaj se manifestă invariabil (prin definiție) ca activitate curajoasă; scopul activității curajoase nu e ceva ulterior ei, ci e ea însăși (căci e o energeia), adică activitatea care actualizează *hexis*-ul "curaj". „Scopul fiind obiect al dorinței raționale (*boulesis*), iar mijloacele de a atinge scopul fiind obiect al deliberării (*bouleusis*) și alegerii deliberate (*prohairesis*),

[156] „Persoana virtuoasă este ghidată de *rațiunea corectă* în măsura în care ea are o concepție adevărată despre scop și despre acțiunile sale constitutive (1142b, 32)" (T. Irwin, *Aristotle, Nicomachean Ethics*, Hackett, 1985, Glossary).

acțiunile legate de mijloace trebuie să fie făcute pe baza unei alegeri deliberate și să fie voluntare" (1113b, 4-5).

E necesar să facem aici o paranteză în legătură cu sensul cuvântului „activitate" (*energeia*) și cu relaţa dintre aceasta și „acțiune" (*praxis*), căci adeseori aceste cuvinte sunt schimbate între ele de Aristotel: viața e o mulțime de activități sau acțiuni. *Energeia* este un termen general ce semnifică o „actualizare", „activare" sau „activitate" a unei potențe, facultăți sau capacități latente în genere (*dynamis*), în particular a unei dispoziții habituale (*hexis*). E *en-ergeia*, situația de a fi în lucrare, de a fi în activitate. De pildă, cărămizile și pietrele actualizează capacitatea (dynamis) lor de a deveni casă; sufletul vegetativ se actualizează în organismele vii sub forma proceselor (*kineseis*) de creștere; dreptatea ca potență se activează sub forma activităților (*energeiai*) drepte, nous-ul se activează sub forma contemplării etc. În ce privește „acțiunile" (*praxeis*), ele pot fi procese (*kineseis*) sau activități (*energeiai*). În sensul cel mai primitiv, o acțiune este un proces sau mișcare a unui organism viu, făcută în mod intenționat, aceasta neînsemnând neapărat printr-o alegere rațională, ci și dintr-un impuls sau dorință irațională. Noi am vorbi azi mai degrabă despre „comportament", de pildă comportamentul de căutare a hranei. Î acest sens, și animalele, dar și copiii nematurizați din punctul de vedere al caracterului și rațiunii, înfăptuiesc acțiuni (1111a, 26). A acționa, în acest sens, înseamnă a înfăptui prin forțe proprii un scop ulterior acțiunii, scop dorit de agent. Într-un sens mai îngust, care nu se aplică la animale, acțiunea este un *kinesis* voluntar, orientat spre un scop ulterior acțiunii și, în plus, rațional (i.e. cauzat de o alegere deliberată (prolziresis)) (1139a, 20). „O ființă umană este un *arche* (o origine) a unor acțiuni, și e singura dintre animale care e astfel; căci despre nimic altceva nu vom spune că *acționează*. [...] Ființa umană este originea unui anume gen de procese; căci o acțiune este un proces (*kinesis*)" (EE, 1222b, 18-20; 28). În acest sens, spunem că a construi o casă reprezintă o acp;lne (complexă), terminată într-un scop ulterior acţiunii. In

fine, într-un al treilea sens, mai îngust, *praxis* desemnează la Aristotel o acțiune rațională în sensul anterior care își este sieși scop, nu are un scop ulterior ei (este, așadar, *energeia*, și nu *kinesis*) și nu e înfăptuită exclusiv pentru un scop ulterior ei. În acest sens, acțiunea (*praxis*) e pusă în contrast cu producția (*poiesis*), prima fiind o activitate (*energeia*) desăvârșită, nu un proces (*kinesis*) ca ultima. Î cea de-a treia categorie intră acțiunile virtuoase sau vicioase, cele ce-și au originea în virtuţ ori vicii, și presupun nu numai o capacitate de alegere rațională, ci și un *caracter* format prin habituare (1139a, 30-40). Acțiunile etic virtuoase sunt *energeiai* de acest fel (sunt scopuri în sine), deși, uneori, ele pot fi privite și ca mijloace în vederea unui alt scop, fericirea (1097b, 1-5; 1174a, 7-8). Așa se explică de ce o „acțiune" curajoasă este numită „activitate": ea e o acțiune ce se are pe sine ca scop („frumosul moral"), nu are un scop ulterior acțiunii (banii sau onorurile).

Să aplicăm acum schema de analiză de mai sus la virtutea curajului.

Care este scopul virtuții curajului? Virtutea curajului e legată, ca orice altă virtute, de afectul plăcerii și durerii. Dar, spre deosebire de teza generală că virtutea ar fi însoțită de plăcere și viciul de durere, Aristotel conchide la un moment dat că virtutea curajului „este asociată cu durerea" (1117a, 34); de aici ar rezulta că „nu în orice virtute acțiunea e însoțită de plăcere" (111 7 , 16). Dar, adaugă el, „acțiunea e însoțită de plăcere numai în măsura în care î i a t nge scopul"; „cel ce înfruntă cu bucurie, sau cel puțin fără suferință, pericolele, este curajos, pe când cel ce suferă înfruntându-le este laș" (1104b, 9). Urmson este de părere că Aristotel încearcă să salveze aici „măcar o versiune modificată a doctrinei sale (inițiale). Omul curajos va găsi acțiunea neplăcută, dar, ca boxerul care acceptă de bunăvoie lovituri dure, el acționează astfel pentru că scopul e plăcut".

Scopul specific al virtuții curajului are a face cu un afect specific: teama (şi încrederea în sine) — curajul vizează „linia de mijloc *cu* privire la *teamă* (*fobos*) și Încredere În sine (tarros)"

(1115a, 5). (Traducerea acestui paragraf în ediția română a *EN* e greșită: „Curajul... reprezintă linia de mijloc *între* teamă și temeritate"; or, „temeritatea" (*thrasytes*) e un *viciu*, nu un *afect*, iar „teama" e un afect, nu un viciu; deci „curajul" nu poate fi linia de mijloc *între* teamă și temeritate).

Întrebarea care se naște firesc este dacă Aristotel vorbește aici de un afect (teama) sau de două afecte (teama și încrederea în sine)? Curajul e linia de mijloc în manifestarea unui afect (cum susține Aristotel îndeobște) sau e linia de mijloc *între două* afecte (cum pare a rezulta din traducerea românească de mai sus)?

Pasajul 1107b e tradus de Crisp, Irwin etc. astfel: „Curajul este media în materie de teamă și de încredere în sine"; după cum era și firesc, nu e vorba deci de o medie *între* două afecte. Pe de altă parte, e clar că pasajul sugerează că virtutea curajului e legată de *două* afecte: „Curajul este media în materie de teamă și de încredere în sine. Cel ce e *excesiv de lipsit de teamă* nu are un nume; cel ce e *excesiv în ce privește încrederea în sine* e numit *temerar*; cel ce e excesiv de fricos și prea puțin încrezător în sine e lașul." Situația pare a fi deci următoarea:

Afectul	Exces	Medie	Insuficiență
Teamă	Lașitate	Curaj	Fără nume
Încrederea în sine	Temeritate	Curaj	Lașitate

Urmson crede că, așa stând lucrurile, Aristotel ar fi trebuit să vorbească de două virtuți: de curaj (în legătură cu afectul temei) și de precauție (în legătură cu afectul, presupus diferit, al încrederii în sine):

Încrederea în sine	Îngâmfare (overcollj dcllce)	Precauție (*caution*)	Exces de prudență (*overcautiousness*)

Cu privire la această încurcătură primim o precizare de la Aristotel însuși în Topica 106a, 9-22, unde ni se spune că

termenul care are doi opuși diferiți e numit *„ambiguu"*; putem trage așadar concluzia că termenul „curaj" e un termen ambiguu, la fel ca „lașitate". Din păcate, Aristotel nu recunoaște nici o ambiguitate în EN. Nici nu sugerează că am avea două virtuți diferite, de pildă „curaj" și „precauție", cum propune Urmson.

Soluția ar putea fi totuși găsită la 1115a: curajul are ca obiect „teama" și „încrederea în sine" iar „încrederea în sine" e considerată a fi *opusul temei* și e definită astfel: „o stare de bună dispoziție sau speranță, determinată de ideea că salvarea ne stă la îndemână şi *că nu* există nimic *care să inspire teamă sau că pericolul e departe"* (*Ret.* 1383a, 17). Iar „teama" e definită ca „așteptare a unui rău" (1115a, 9). Deci am putea spune că virtutea „curajului" are ca domeniu specific *un* singur afect: teama (sau, ceea ce *e același lucru*, absența temei, i.e. încrederea în sine).

Acum, scopul definitoriu al virtuții curajului — viața curajoasă —, care e actualizarea *mediei pentru noi* în afectul temei sau al absenței temei, e explicitat de Aristotel printr-o analiză deliberativă a sa (*bouleusis*) în raport cu toate *determinațiile* (1115b, 17-20); aflăm astfel în final ce înseamnă a fi *„cu adevărat* curajos" (cazurile de curaj „aparent" din III, 8 nu respectă tocmai aceste „determinații" — a se corela cu distincția „bine adevărat" / „bine aparent" din III, 4). Cu alte cuvinte, odată ce am văzut scopul prin *boulesis* (o viață ce exprimă media în afectul temei), ne putem întreba acum care sunt elementele definiției sale („naturii" sale — 1117b, 22) sau care sunt „determinațiile" mediei? Iată analiza deliberativă (*bouleusis*) făcută de Aristotel.

Curajul *nu înseamnă absența totală a temei* (1115b, 11), ci prezența ei într-o proporție controlată rațional:

– a-ți fi teamă *de ce trebuie*: oare a nu te teme de boală, de sărăcie, de dezonoare, de lipsa prietenilor, de moarte, să reprezinte curajul? (1115a, 11). Aristotel elimină pe rând o parte din aceste variante ca „asemănătoare" curajului: e.g. a nu te teme de *dezonoare* nu înseamnă curaj, ci „indecență" (toate aceste judecăți calitative sunt o sublimare teoretică a

mentalității morale a epocii și sugerează maniera în care rațiunea omului poate delibera (*bouleusis*) pentru a determina ce trebuie făcut pentru a fi curajos). Curajul înseamnă a te teme de răul cel mai mare: *moartea*; dar nu de orice fel de moarte: de pildă, nu de moartea în fața căreia *nu ai ce face* (e.g. care e cauzată de boală sau de naufragiu), ci de una pe care o poți „înfrunta bărbătește", fapt ce îți „aduce glorie" (1115a, 25-1115b, S): aceasta nu poate fi alta pentru greci decât *moartea pe câmpul de luptă* (1115a, 30). Curajul era pentru contemporanii lui Aristotel o virtute războinică;

– a-ți fi teamă c nd *trebuie*: când te afli în fața celor mai mari și mai glorioase pericole (1115a, 31; 1116b, 16);

– a-ți fi teamă *cum trebuie*: a suporta înfruntarea morții „ferm", „cum o cere rațiunea" (1115b, 12), a avea o atitudine „nobilă" (1115a, 21), a fi „prompt în ac ţune" și „calm" (1116a, 10);

– a-ți fi frică *pentru ce trebuie* (scopul): pentru „frumosul moral", pentru curajul însuși (1115b, 13; 20-25), nu pentru că ești constrâ n , e.g. „Omul curajos înfruntă pericolele pentru că e frumos să o facă și a nu o face ar fi dezonorant" (1116a, 12).

Acestea sunt „determinațiile" generice ale curajului. Înțeleptul practic, omul de caracter, judecă lucrurile după acest model, dar el trebuie să mai ia în considerare toate particularitățile cirCllllstan,clor concrete în care se află. Vor rezulta acțiuni particulare (a fi prompt, ferm etc. în cutare acțiune sau împrejurare) care se leagă între ele și duc, în cazul ideal, la o primă acțiune aflată în puterea noastră care declanșează comportamentul exterior de tip curajos printr-un act de alegere deliberată. Căci un om care ar fi gata să facă acțiuni imposibile (e.g. să aleagă deliberat omorârea dușmanilor prin trăsnet) nu va fi considerat propriu-zis curajos, ci mai degrabă demn de milă.

Prin contrast, *viciul lașității* ar putea fi caracterizat astfel:
– a te teme de ce *nu trebuie*: „se teme de toate" (1116a, 3);

– a te teme *când nu trebuie*: e.g. când pericolul te copleșește (1116b, 16);

– a te teme *cum nu trebuie*: e.g. fugind de pe câmpul de bătaie (1116b, 17), „ignorând pericolul" (1117a, 23);

– a te teme *pentru ce nu trebuie*: a îndura moartea „pentru a fugi de u rău" (e.g. pentru a scăpa de o sufer i ță — e cazul sinuciderii), nu pentru că e moral să o faci (1116a, 15). Sau a îndura moartea „din constrângere" — e cazul „curajului civic" (1116b, 4).

Celălalt viciu asociat c u ajului, *temeritatea*, e de asemenea caracterizat prin excese în felul în care trăim afectul fricii: temerarul „exagerează prin îndrăzneală în fața pericolelor" (1115b, 29); el se teme de ce nu trebuie (de pericole aparente), când nu trebuie (nu în funcție de pericole, ci pentru a-l imita pe curajos), cum nu trebuie (bravând curajul, „făcând pe viteazul") etc.

Omul cu r jos spune despre acțiunile ce rezultă prin *strunirea fricii la măsura ei justă* că acestea reprezintă concepția lui despre ce înseamnă a acționa *bine*, a-ţ duce bine viaţa (scopul vizat de *boulesis*). Omul curajos crede că e o virtute morală să fii curajos, iar acțiunile cauzate de această virtute reprezintă pentru el un mod *cu adevărat* bun de a trăi. Doar el poate dori rațional acest scop, căci doar cel ce are virtutea curajului poate dori rațional curajul; lașul *dorește* r *țional* o viață lașă, iar akra t cul *dorește irațional* o viață lașă. Omul curajos e de asemenea singurul capabil de *buna* deliberare, adică de *strunirea fricii atât cât trebuie, pentru cine trebuie, cât timp trebuie etc.*

Omul laș este gata să afirme despre acțiunile ce rezultă din diminuarea durerii prin *evitarea oricărui pericol* că reprezintă concepția lui despre ceea ce înseamnă a face treburile bine (*eupraxia*), a proceda bine în viață, că acesta e modul de viață pe care el îl dorește. Lașul nu vrea să sp u ă prin aceasta că laşitatea e o virtute morală, ci doar că acesta e un mod bun de a proceda în viață care exprimă felul său de a vedea viața, ceea ce, din punctul de vedere al înțeleptului practic — al omului ce are u caracter bine construit —,

e doar un bine *aparent*. Viciosul nu e însă capabil, din cauza caracterului său deformat, să vadă binele *autentic*. El trăiește în iluziile propriului său caracter.

Acest travaliu analitic al lui Aristotel asupra virtuților etice trebuie privit însă numai ca o tentativă teoretică de explicare a mecanismului lor, a *horos*-ului rațiunii juste (1138b, 35)[157]. Î realitate, omul înțelept (moral) reacționează cvasispontan la circumstanțe, printr-un fel de „percepție" globală bună a situației, virtutea funcționând ca un fel de *nous practic integrat* care permite sesizarea, într-o situație particulară, a *scopului* bun în sens generic (a „vedea" că acest asalt al cetății e un act de curaj, nu de temeritate); care permite de asemenea sesizarea acțiunii sau acțiunilor (*arhai* – „ultimii termeni") adecvate care compun scopul sau „conduc la" scop printr-un fel special de percepție care îi permite să decidă: „Acest asalt, făcut acum, în aceste circumstanțe, va fi un act de curaj." „Căci ultimii termeni sunt primele principii în vederea atingerii scopului, deoarece ajungem la universal pornind de la particular. Trebuie, așadar, să avem o percepție a *tuturor acestora* și acesta este intelectul (*nous*)" (1143b, 5 — trad. Crisp). În acțiunea concretă, așadar, noi reconstituim conceptul de scop esențial al virtuții (viața curajoasă) din instanțe particulare ale lui (universalul este derivat din particular) și posesia virtuții ne conferă un fel de intuiție (percepție) practică în ce privește recunoașterea atât a scopului cât și a acțiunilor care-l compun. Dar „*nous*-ul practic" (1143b, 3) nu e infailibil precum cel speculativ deoarece acești universali practici (viața curajoasă, cumpătată etc.), spre deosebire de cei teoretici, sunt inexacți și flexibili, nefiind posibilă redarea lor sub forma unor reguli precise și universale. De aceea vom spune despre omul înțelept că are

---

[157] *Horos* e tradus diferit de diferiți autori: „standard", „definiție", „limită", „principiu de determinare", „regulă" etc. Ceea ce face efectiv Aristotel în paginile respective este să circumscrie (explice) mecanismul de funcționare al judecății juste și acesta cred că e aici sensul lui *horos*.

„discernământ"[158] sau intuiție practică, „un ochi experimentat care-i permite să vadă corect" (1143a, 32-b, 15)[159], și nu că respectă datoriile morale.

Nu trebuie să ne mire sensul eminamente războinic al acestor virtuți și vicii; el este încă prezent. Îl întâlnim cu diferite prilejuri și în discursul contemporan. Iată un exemplu peste care am căzut întâmplător: citind un articol din Newsweek (1997) despre războiul din Golf, am găsit o sugestivă descriere a caracterului unui colonel pe nume John Gray, în acești termeni: „Știa că cei din forțele speciale au un curaj amestecat cu o mare doză de nebunie și că adesea vorbesc de noroc, noțiune care, pentru el, trebuia determinată prin calcul." În limbajul lui Aristotel, „cei din forțele speciale" trebuie cu siguranță să fie numiți „temerari", nu „curajoși": ei bravează, nu își calculează rațional înfruntarea pericolelor pe câmpul de luptă (precum o face colonelul Gray). Și mai departe, el nu era ca piloții din filmele despre războiul din Vietnam: căci „nu bea în timpul zborului, nu făcea tumbe în aer și nu prindea muște sub fund ca eroii din filme (acest colonel nu avea deci un comportament „temerar" precum piloții din filme, adică un comportament numai *aparent* curajos, în realitate unul vicios — Y.M.). Ultima sa „masă" fusese constituită din coordonate, hărți și rute. El nu râdea cu gura până la urechi, sugerând prin aceasta că ignoră pericolul și chiar moartea. „Era tăcut, era numai urechi." În această ultimă descriere avem ceva foarte apropiat de ceea ce Aristotel considera un comportament „curajos", în care dorința rațională și analiza deliberativă joacă un rol major. După cum se vede, autorul articolului confundă adesea curajul cu temeritatea. Dar e posibil ca și contemporanii lui Aristotel să fi făcut adesea această confuzie. Teoria etică din EN ne arată de ce nu e bine să procedăm așa și, în acest sens, își are utilitatea ei practică. Alte învă-

[158] A avea „discernământ" moral pare a fi interschimbabil cu a avea *nous* practic (1143a,14).

[159] G. Hughes, *Aristotle's Ethics*, p. 102.

ţăminte concrete pot fi deduse din discuţia despre formele aparente de curaj.

Î capitolul V, 8 Aristotel îşi continuă analiza diaporematică asupra curajului identificând cinci feluri *aparente* de curaj, vehiculate de conştiinţa publică, dar pe care se simte nevoit să le respingă, cel puţin în parte. E vorba de „curajul civic", de „experienţă", de „mânie" (mai exact, „impuls" — *tymos*), de „încrederea în sine" (cu „încredere în sine" s-a tradus anterior *tarros*, care e un afect; aici avem *euelpides*, care poate fi tradus mai degrabă cu „optimism") şi de „ignorarea pericolului". Aceasta e o bună exemplificare a felului în care vedea Aristotel metoda de identificare a sensului adevărat al unei virtuţi şi de aplicare a teoriei sale la diferite tipuri de acţiuni.

De ce nu e *curajul civic* realmente curaj? Pentru că nu e o strunire a afectului fricii conform „determinaţiilor" presupuse de teorie. Acest termen prinde ceva din înţelesul curajului, dar nu trăsăturile lui *esenţiale*. Prin „curaj civic" Aristotel înţelege înfruntarea pericolelor „de teama pedepsei legilor"; sau atunci când oamenii sunt „constrânşi de mai-marii lor"; sau când o fac pentru „a se distinge" în faţa obştei şi *nu din virtutea curajului*. Motivul curajului civic e altul decât dispoziţia habituală descrisă mai sus.

Socrate considera curajul drept *ştiinţă*: a şti să înfrunţi pericolele şi nu să te arunci orbeşte în ele. Curajul ar fi o chestiune de experienţă în luptă. Dar *experienţa* sau *expertiza* în luptă a soldaţilor îi face să pară uneori curajoşi, căci ei pot să se avânte în situaţii despre care ştiu că sunt lipsite de pericol şi să pară curajoşi celor nepricepuţi; sau să dea lovituri fără să primească pentru că sunt experţi în mânuirea armelor. Însă soldaţii de profesie, oricât de experimentaţi şi abili ar fi, îşi dau arama pe faţă şi devin laşi atunci când pericolul îi copleşeşte; curajoşi cu adevărat sunt însă numai aceia care rămân pe loc până la ultima suflare, căci pentru ei a fugi e dezonorant. Experienţa războinică manifestată ostentativ poate fi, prin urmare, numai o spoială de curaj.

Impulsul sau furia mai e uneori confundat cu curajul. Căci sub impulsul furiei oamenii se aruncă de obicei orbește asupra dușmanului și această hotărâre extremă e considerată de omul obișnuit drept curaj. Dar ea nu este nici pe departe astfel, e de părere Stagiritul, căci furia e doar o reacție naturală care poate deveni „curaj adevărat" numai dacă e strunită de o „alegere deliberată" și e orientată de o „motivație" ce constă nu în furie ori în durere, ci în frumosul moral. „Deci nu este curajos cel ce se avântă spre pericol datorită durerii sau furiei. Dar acest fel de curaj, cel stimulat de furie, pare cel mai natural și, dacă este însoțit de o alegere rațională și de o motivație, devine curaj adevărat" (1117a, 4-6). Deși curajul, ca de altfel orice virtute, presupune alegerea deliberată, el nu înseamnă a calcula înainte pericolul, ci a poseda o anumită *deprindere* (dispoziție habituală) care dă naștere unei reacții imediate în fața unui pericol major și neașteptat. E un *fel de a* fi, o „stare a caracterului" — nu o regulă operațională — care generează nemijlocit soluția optimă la problema practică cu care te confrunți (1117a, 18-23).

Și cei ce manifestă un nețărmurit *optimism* (*euelpides*), cei ce manifestă o siguranță de sine exagerată în fața pericolelor au aparența oamenilor curajoși, deși nu sunt. Ei au ceva din omul curajos, căci siguranța de sine e o caracteristică a acestuia, dar numai dacă e manifestată atunci când trebuie, cum trebuie, față de cine trebuie etc. Or, cei ce sunt doar siguri pe sine și optimiști sunt astfel numai pentru că sunt mai încrezuți, „pentru că se cred mai puternici și la adăpost de suferințe" (1177a, 14). Ei sunt asemănători celor în stare de ebrietate, care ignoră ceea ce li se întâmplă și sunt animați de o încredere irațională. La primul eșec însă, dau înapoi. Omul realmente curajos nu face asta, pentru că o asemenea cedare ar fi „dezonorantă".

Asemănători cu cei de mai sus sunt *cei ce* își ori *pericolul* în funcție de propriile lor reprezentări (iluzii) și o fac într-o formă încă mai primitivă, fără să aibă vreun criteriu de apreciere. Ei sunt inferiori celorlalți pentru că la primul eșec o iau la fugă, speriați că au fost înșelați în așteptările lor. Dar

pot avea aparența curajosului prin inconștiența implicării lor în acțiune.

Discuția lui Aristotel despre „curaj" este un bun exemplu de aplicare a metodei sale dialectice la opiniile curente referitoare la ce este omul curajos; scopul său e „dezlegarea" aporiilor care subzistă în acest câmp al dezbaterii publice. Rezultatul e o definiție a curajului (1117b, 22) care, la fel ca definiția *eudaimoniei*, e considerată de unii comentatori ca un *arche*; e însă greu să o plasăm astfel, căci ea e, într-un fel, *ulterioară* definiției *generale* a virtuții etice și e elaborată *pe baza* ei; un „principiu" însă nu are un statut derivat. Prin urmare, metoda dialectică pare să nu ducă numai de la *endoxa* la *archai*, ci și la concepte și teze de ordin *secundar*, derivat. Exercițiul analitic al lui Aristotel arată că nu e suficient să spui (în mod indeterminat) că a acționa moral înseamnă a acționa „tot așa cum ar face-o înțeleptul practic", ci e util să și explici rațional ce înseamnă această „judecată justă" (ortJl0s logos) a înțeleptului practic pentru anumite tipuri de cazuri particulare: „Nu este de-ajuns să faci această afirmație corectă despre dispozițiile habituale ale sufletului; trebuie să mergem mai departe și să determinăm care e natura și limitele (definiția) judecății juste" (1138b, 35 - trad. Hughes). Este exact ceea ce face Aristotel cu analiza dialectică a virtuților caracterului.

5.

UN ALT EXEMPLU DE VIRTUTE ETICĂ: DREPTATEA (V, 1-11)

Cartea a V-a a *Eticii nicomahice*, dedicată în întregime analizei unei virtuți etice majore, dreptatea (dikiosYlle), începe cu următoarele remarci:

> Problemele pe care trebuie să le examinăm cu privire la dreptate și nedreptate sunt acestea: Cu ce feluri de acțiuni au ele a face? Ce fel de medie e dreptatea? Care sunt extremele între care dreptatea e un intermediar? Să purcedem a le examina prin același tip de cercetare pe care am folosit-o pentru chestiunile discutate anterior (1129a, 1-5 — trad. Irwin).

Aristotel aplică așadar aceeași schemă de analiză pe care o folosise în cazul curajului pentru a lămuri ce este dreptatea. Aceasta, fiind o virtute etică, va fi neîndoielnic o dispoziție lzabituală (hexis) a caracterului, capabilă de alegere deliberată conștientă și corectă, care-i face pe oameni să tindă să dorească rațional ceea ce e drept și să facă acte drepte (1129a, 5). Conform schemei de analiză cu care ne-am familiarizat deja, dreptatea trebuie să fie o dispoziție a caracterului ce tinde spre un anume gen de *medie*. Medie a cui? — ar fi prima întrebare. Care e *scopul* acestei virtuți? Răspunsul nu e simplu de dat pentru că e multiplu, și aceasta pentru că „dreptarea e susceptibilă de mai multe sensuri" (1129a, 27). Ceea ce se poate spune în general e că nota distinctivă comună a diferitelor forme ale dreptății e că au ca relat afecte care „se manifestă în raporturile noastre cu alții", nu numai în raport cu sine, cum e cazul celorlalte virtuți

(1130bl 1). Ce î sea m ă „medie" sau "măsură justă" în acest caz va depinde de răsptmsul la prima î tebare.

Aristotel distinge două sensuri mari ale d p t ţ i„dreptatea generică" (sau „universală", cum traduce Crisp) și „dreptatea particulară"; în cazul acesteia din urmă, mai putem deosebi între „dreptatea corectivă" și „dreptatea distributivă" (1130b). Ca și în cazul celorlalte subiecte, există diferite păreri (*endoxa*) despre ce este dreptatea și nedreptatea (1129b) și ele constituie punctele de plecare ale raționamentelor dialectice legate de natura dreptății. Într-un sens foarte general și larg acceptat, dreptatea e ceea ce este „legal", iar nedreptatea ceea ce este „ilegal". Într-un sens particular, inclus în primul, dreptatea e ceea ce e „egal" (*ison*) sau „nepărtinitor" (cum traduc Irwin și Crisp) (1130b, 11). Aceasta e sensul în care Aristotel afirmă că dreptatea înseamnă „legalitate și egalitate". Legalitatea ne duce spre dreptatea generică; egalitatea spre dreptatea particulară.

5.1. **Dreptatea generică (legalitatea)** **(V,** 1)

„În majoritatea societăților în care se ridică probleme de dreptate, vor exista instituții, convenții și sisteme de legi care să determine ce și cui se cuvine. Î acest caz, soluționarea problemelor de dreptate presupune doar citirea răspunsului corect din astfel de surse."[160] Acesta este punctul de vedere convențional ist cu privire la dreptate, prima lui manifestare putând fi înregistrată în *Republica* lui Platon; din această perspectivă, dreptatea înseamnă a da unui om *dreptul său* sau *ceea ce i se cuvine*, iar ceea ce i se cuvine e stipulat de *convențiile* dominante în cetate. În sensul lui Aristotel, dreptatea generică (numită și „desăvârșită" sau „completă" — *teleion*) e lămurită prin avansarea a două teze:

[160] B. Barry, M. Matravers, Dreptatea, în A. Montefiore, V. Mureșan (ed.), Filosofa *morală britanică*, Alternative, București, 1998.

Prima teză e aceea că dreptatea generică sau legalitatea înseamnă *respectarea legilor cetății*:

> Dat fiind că cel ce violează legile este un om nedrept, iar cel ce le respectă este drept, este evident că toate dispozițiile legale sunt într-un anume sens (în sens generic — V.M.) drepte; și întrucât tot ce se stabilește prin legislație este legal, putem afirma că fiecare dintre aceste prescripții este dreaptă. Dar legile se pronunță asupra tuturor lucrurilor, având în vedere interesul comun, fie al tuturor cetățenilor, fie al conducătorilor, indiferent dacă aceștia din urmă sunt desemnați după criteriul valorii sau după vreun alt criteriu asemănător. De aceea numim drept, într-o primă accepțiune, ceea ce tinde să creeze sau să mențină fericirea și părțile ei într-o comunitate politică (129b, 11-20).

Scopul legilor cetății e asigurarea binelui comun, a fericirii comunității. Ele se referă la *orice* f e *de acțiune* ce vizează binele comun, adică fericirea, deci la orice fel de virtute etică, și privesc pe *toți cetățenii*. De aici definiția dreptății generice sau universale: „Dreptatea (generică) este ceea ce tinde să creeze sau să mențină fericirea și elementele ei constitutive într-o cetate" (1129b, 17). În acest sens, dreptatea în sens universal e respectarea legilor pentru asigurarea binelui comun. Aristotel pare să aibă în vedere aici un sens larg al legii, cel schițat în X, 9, o lege care — într-o cetate bine orânduită, cum nu sunt majoritatea cetăților — reglementează toate aspectele vieții, inclusiv *educarea virtuților* morale ale cetățenilor. Căci virtuțile etice nu se "s t diază" precum teoriile matematice sau fizice (ele nu sunt o formă de cunoaștere, virtuți ale părții pur raționale a sufletului), ci se „deprind" prin repetarea acțiunilor corespunzătoare: pentru a deveni „moderat" trebuie să fii pus (obligat) să repeți anumite acțiuni și să fii descurajat (chiar prin lege) în a face alte ac ţ u (de exemplu, să comiți adulterul ori acte de violență). Legea e unul din mijloacele prin care anumite tipuri de ac ţ u pot fi impuse ori interzise, deci prin care pot fi formate sau consolidate anumite virtuți etice.

Acest concept aristotelic respiră atmosfera de familie a conceptului platonician al dreptății înțeles ca armonie sau

sănătate a funcțiilor cetății. Conceptul contemporan de „dreptate ca nepărtinire (ai r css) (. Rawls) mi se pare că se află în prelungirea acestei tradiții: „Teoriile dreptății ca nepărtinire, ca și cele ale dreptății ca avantaj reciproc, pornesc de la premisa că rolul dreptății este să asigure un cadru în care oameni cu idei diferite despre bine *să poată trăi împreună fără conflict.*"[161] Î acest sens, legile u ei Atene aflate sub un rege înțelept ar prescrie curajul, moderația, amabilitatea etc., adică ar impune *toate* virtuțile și ar interzice *toate* viciile (1129b, 20-).

Cea de-a doua teză susținută de A istotel în legătură cu dreptatea generică decurge din prima și spune că aceasta e o „virtute desăvârșită" — aici în sensul de „completă" (1129b, 26) — adică ea nu e o virtute între altele, alături de curaj, moderație etc., ci — ca legalitate — ea e *coextensivă cu virtutea în general*: „Dreptatea (generică) concentrează în ea întreaga virtute" (1129b, 30); "Astfel înțeleasă, dreptatea nu reprezintă o parte a virtuții, ci virtutea în întregime" (1130a, 9). Grecescul *dikaiosyne* prezintă această ambiguitate: el înseamnă atât „dreptate" într-un sens apropiat de utilizările actuale ale cuvântului, cât și „moralitate" (cum l-a tradus R. Waterfield[162]) într-un sens care ne duce spre „dreptatea generică" a lui Aristotel și spre accepția termenului din dialogul *Republica*.

Totuși, o nuanță se impune aici: deși „dreptatea este identică cu virtutea, esența lor nu este aceeași" (1130a, 12). Că dreptatea e *identică* cu virtutea înseamnă „identitatea lor numerică", adică faptul că „desemnează același lucru" (*Top.* 103a). Termenii „dreptate generică" și „virtute etică" desemnează același lucru în sensul că toate virtuțile sunt prescrise, respectiv toate viciile sunt interzise de legea *dreaptă*: „Căci majoritatea actelor legale au ca punct de plecare virtutea luată în totalitatea ei, legea prescriind să trăiești în conformitate cu toate virtuțile și interzicând să te lași în voia viciilor,

[161] B. Barry, M. Matravers, *Dreptatea*, p. 349.

[162] R. Waterfield, *Plato. Republic*, Oxford University Press, 1993.

oricare ar fi ele" (1130b, 22-25). Aristotel spune foarte clar că „dreptatea generică" nu se referă la o subclasă a "vir t - ţi etice", ci la aceeași clasă. În această accepțiune, de legalitate, sub conceptul de dreptate generică intră așadar *toate* vir t ţle: virtutea curaj llllli e transpusă legal sub forma unor legi precum „Să nu-ți părăsești locul pe câmpul de luptă", „Să nu fugi de pe câmpul de luptă", „Să nu-ți abandonezi armele pe câmpul de luptă" etc.; virtutea *moderației* ne apare ca instanță a dreptății generice sub forma unor legi de tipul „Să nu comiți adulterul sau acte de violență" etc.; *amabilitatea* sub forma legii „Să nu lovești și să nu insulți" etc. Și la fel „cu privire la toate celelalte virtuți și vicii, prescriindu-le pe unele și interzicându-le pe celelalte" (1129b, 20-25). Aserțiunea că *esența lor nu este aceeași* înseamnă că definițiile lor diferă, căci „genul dreptății este virtutea" (Tap. 121b), diferența specifică a dreptății fiind legată de domeniul ei *specific*, de acel afect în legătură cu care căutăm media. Dar în cazul dreptății generice acesta nu e un afect *anume*, distinct de al celorlalte virtuți, ci e *mulțimea domeniilor de manifestare ale tuturor virtuților, privite însă dintr-un* unghi spec i c: acela al manifestării lor (și) *în relațiile cu alții*, iar Aristotel are în vedere prin aceasta relațiile obișnuite cu alte persoane, relațiile de afaceri cu alte persoane, relațiile impuse de funcțiile publice și în general de viaţa publică; în acest sens spunea Platon că dreptatea e singura virtute care e considerată a fi *binele altora* (1130a, 12). De exemplu, un *laș* sau un d *nat* se poate spune că sunt prin chiar aceste vicii și *nedrepți* numai dacă lașitatea și desfrânarea se manifestă (și) în relațiile lor *cu* alţii. Căci poți fi vicios (laș, desfrânat, necinstit, irascibil, ambițios etc.) în raport *cu tine* însuţi sau În *viața privată*, dar nu faţă *de prieteni, parteneri de afaceri* sau în *viața* pllblică (în calitate de politician sau judecător) și, în acest sens, llecinstea sau *desfrânarea nu e un act de* nedreptate. Un laș se poate manifesta în mod laș „în raport cu sine" adică fugind pur și simplu din fața pericolului de pe câmpul de luptă; în acest caz, el comite actul în

mod voluntar considerând că așa e bine pentru el să facă. Dar el o poate face și „în raport cu alții", considerând bunăoară că e bine să fugă de pe câmpul de luptă *trădându-și prietenii* — ceea ce adaugă în gravitate actului său[163]. Sub „universalul" numit „nedreptate" pot intra multe acțiuni „particulare" diferite, cum ar fi fuga lașă fără a fi văzut, trădarea prietenilor pentru a-ți salva pielea, transmiterea de secrete pentru a-și salva pielea etc. (1135a, 10). Un alt exemplu: desfrânarea se poate manifesta în propria gospodărie, dar mult mai grav e să se manifeste *ca nedreptate*, adică în relațiile publice (de pildă, prin cheltuirea banilor cetății pe orgii ale conducătorilor ei), caz în care ea afectează concetățenii[164]. Nedreptatea, ca și dreptatea, nu se pot manifesta față de sine, ele „presupun mai mult de o persoană" (1138a, 20). Dreptatea este o *virtute publică* și nu privește relațiile din gospodăria privată. Dar un om cu desăvârșire drept e un om virtuos atât în viața privată, cât și în cea publică, atât

---

[163] În primul caz, actul *laș* e făcut în mod voluntar, în cunoștință de cauză și având în vedere un anume *scop*: salvarea propriei piei. În al doilea caz, cazul actului nedrept, scopul avut în vedere e altul: *salvarea propriei piei și trădarea prietenilor* (1135a, 25). În acest caz, *scopul* nedreptății pare a viza un *raport cu alții*. Căci „a face o nedreptate e un act voluntar care rezultă dintr-o alegere deliberată; ... dar dacă cineva și-ar face sieși nedreptate, el ar face și ar suferi același lucru în același timp. (Dar nu se poate ca) aceeași persoană să câștige și să piardă același lucru în același timp. (Deci) nu-și poate face singur o nedreptate" (1138a, 18-21).

[164] Distincția aristotelică „în raport cu sine"/„în raport cu alții" e, în fond, o altă expresie a distincției dintre raporturi private și raporturi publice și se bazează pe convingerea Stagiritului că noțiunea de dreptate nu funcționează în sens propriu în raporturile private (de familie): „Ceea ce e drept pentru stăpânul casei și pentru tată e asemănător (dreptății), dar nu identic cu ea. Căci nu există nedreptate absolută cu privire la ce e al tău; proprietatea ta, propriii copii... e ca și când ar fi părți din tine și nimeni nu decide să-și producă sieși daune. Prin urmare, nu există nedreptate în raport cu ele" (1134b, 10-14). Nedreptatea, ca și dreptatea, apar numai în raporturile publice (cu prietenii, concetățenii, partenerii de afaceri, cei pe care îi judeci etc.).

în relație cu sine, cât și în relație cu alții, și în acest sens putem spune că dreptatea generică e coextensivă cu virtutea: „Mai mult, dreptatea este virtutea completă în cel mai înalt grad deoarece ea este exercitarea completă a virtuții complete. Și e exercitarea completă pentru că persoana care posedă dreptatea e capabilă să facă uz de virtutea sa î relație c altul, nu numai în ceea ce-l privește; căci mulți sunt capabili să facă uz de virtute în ceea ce-i privește, dar incapabili să facă același lucru în raport cu alții" (1129b, 30-35 - trad. Irwin). De aceea Aristotel îi dă dreptate înțeleptului Bias din Prieme care spunea că „exercitarea puterii dezvăluie omul": atunci când ai funcții publice și trebuie să dovedești că ești capabil să le exerciți se vede cine ești cu adevărat. Și tocmai pentru că dreptatea e o virtute care nu e suficient să fie exercitată în raport cu sine, ci trebuie exercitată și în raport cu alții, se spune despre ea că e „desăvârșită" și, în acest sens cantitativ, „completă" (tclda). Diferența specifică a dreptății generice e aceeași cu aceea a virtuții etice, la care se adaugă nota „se raportează la alții" (*pros eteron*). Prin urmare, aceeași activare a virtuții „cinste" va fi atât o instanță a *virtuții cinstei*, cât și o instanță a *virtuții dreptății generice* — dacă, în acest din urmă caz, ea e manifestată atât în relațiile private, cât și în cele *publice*. Dar poți fi cinstit în viața privată și necinstit (i.e. *nedrept*) în viața publică; în acest sens ești virtuos într-o accepțiune limitată a cuvântului. Numai un om drept (în sens generic) e *complet sau deplin, sau desăvârșit moral*. De aceea dreptatea în acest sens e considerată „suverana virtuților" (1129b, 27).

Iată și un scurt comentariu al lui Joachim asupra acestui punct: „Există un sens în care dreptul este legalul și nedreptul este ilegalul. Dreptatea corespunzătoare (*dikaiosyne*) — aceea care permite unui om să-și îndeplinească toate datoriile față de stat, să coopereze loial pentru bunăstarea comunității — nu e o virtute morală specială, ci *coincide cu* ansamblul *virtuților morale*, cu specificarea că e vorba aici de virtutea morală completă p r s *eteron* (față de un altul).

Nedreptatea generică ce-i corespunde este sursa oricărui act care sfidează legile și aduce prejudicii comunității. Motivele ei — motivele prejudiciilor aduse statului — pot fi, din punct de vedere etic, foarte variate: i.e. viciul corespunzător poate fi de tipuri foarte diverse, e.g. lașitatea, libertinajul, răutatea etc. Dreptul penal public e cel ce ia în considerare asemenea nedreptăți, iar procedura utilizată e prin *graphe* (punere sub acuzare) sau o formă oarecare de judecată publică."[165]

5 . . Dreptatea particulară (V, 2)

Într-un sens particular, dreptatea e o virtute între altele, un tip particular de virtute, *inclusă* în dreptatea generică (1130b, 10-15). Dreptatea generică și dreptatea particulară aparțin aceluiași gen (genul „dreptate" — o virtute ce are a face cu relațiile noastre cu alții), dar în timp ce prima are ca relat *toate* afectele ce sunt legate de diversele virtuți, cea de-a doua are ca relat un afect *specific*: plăcerea ce rezultă din câștig (*pleonexia*) (1130b, 1-5). Aristotel distinge două tipuri de dreptate particulară: dreptatea distributivă și dreptatea corectivă. Domeniul comun al acestor specii de dreptate este afectul *pleonexiei*, plăcerea dată de câștig; acesta însă se poate manifesta în două contexte tipice diferite: (a) în *distribuirea* unor bunuri împărtășite în comun de membrii unei cetăți (onoruri, bunuri materiale, bani, siguranță personală etc.), respectiv (b) în *tranzacțiile private* dintre indivizi în care se pot produce daune și care presupun pedepse (contracte, împrumuturi, vânzări și cumpărări, maltratarea unei persoane, crimă etc.). Toate acțiunile ce exprimă aceste tipuri de dreptate cad sub incidența „dreptului privat" și privesc, cum am văzut, fie relațiile de distribuire corectă a unor bunuri comune, fie variatele raporturi private ale indivizilor, de la contractele de împrumut la crimă.

---

[165] H.H. Joachim, *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, p. 140.

Media în cazul dreptății particulare va trebui să fie un fel de „simț al egalității" sau nepărtinirii (1131a, 6) în manifestarea acestui afect (*pleonexia*), variabil ca sens de la un tip de dreptate la altul. Să urmărim, sub acest aspect, aceste două cazuri de dreptate particulară: dreptatea distributivă și dreptatea corectivă.

Dreptatea distributivă (V, 3) are ca relat specific *pleonexia* manifestată în acțiunile de distribuire a „proprietății" posedate în comun (1131b, 26), adică bunurile asupra cărora fiecare cetățean are un *drept* de proprietate proporțional cu *meritul* său. Exemple de bunuri posedate în comun sunt onorurile, bogățiile materiale, siguranța personală etc., adică „tot ceea ce poate fi distribuit între membrii unei comunități politice" (1130b, 32); asemenea bunuri sunt, în plus, divizibile, i.e. dacă unii au mai mult, ceilalți vor avea inevitabil mai puțin. Dreptatea distributivă se referă la ceea ce se cuvine unei persoane în chip de beneficii și poveri, altele decât pedepsele; este ceea ce judecau juriile Atenei (*diadikasia*), anume cererile conflictuale ale unor împricinați, fără a condamna, ci urmărind doar restabilirea drepturilor.

Media sau *măsura justă* e, în acest caz, „egalitatea proporțională", adică egalitatea în distribuție care e proporțională cu meritul persoanei împricinate (1131a, 30). E ceea ce Aristotel numește „proporția geometrică", i.e. bunurile trebuie distribuite (dacă e să fie distribuite drept) în mod proporțional cu meritele persoanelor: la merite *egale*, recompense *egale* (1131a, 25-30). Dificultatea care apare imediat este că noțiunea de „merit" e definită în modalități diferite, în funcție de doctrina politică (susținătorii oligarhiei susțin că meritul constă în originea nobilă sau în bogăție, aristocrații îl localizează în virtute, democrații în faptul de a fi cetățean liber). Aceeași problemă apare azi când suntem puși să judecăm distribuirea dreaptă a taxelor către stat: e oare drept să-i taxăm pe toți cetățenii la fel? E drept să-i taxăm mai mult pe bogați și mai puțin pe săraci? Soluția de principiu a lui Aristotel e aceea a egalității proporționale (sau „proporției geometrice").

Media, în acest caz, înseamnă *a da la nivelul meritului, nici mai mult, nici mai puțin*. Mai mult, Aristotel a intenționat să ofere și o analogie matematică a mediei ca proporție geometrică. Aceasta trebuie privită însă ca o simplă analogie, în nici un caz ca o formulă de calcul; oricum ar fi, mulți comentatori au considerat-o excesivă și de aceea redundantă. Iată cum ne e prezentată ea. „Ceea ce e nedrept e inegal" — afirmă eliptic Stagiritul — vrând să spună că nedreptatea în distribuție înseamnă a distribui către două persoane care au un drept *egal* asupra unui bun două părți *inegale* ale acelui bun. Apoi continuă: „Dreptatea trebuie să fie egalul", altfel spus, împărțirea dreaptă a unui bun (în forma ei cea mai simplă) este o împărțire în părți egale. Dar „egalul presupune cel puțin doi termeni" — egalul în împărțirea unui bun presupune, așadar, împărțirea lui în cel puțin două părți egale. Această egalitate are a face cu „media" în distribuție, o medie *relativă la* noi: „Dreptul (în distribuție) trebuie să fie o medie și o egalitate, și să fie relativă pentru anumiți oameni"; așadar dreptatea în distribuția unui bun comun trebuie să constea în împărțirea lui egală la anumiți oameni; și cum părțile egale sunt cel puțin două, și oamenii vor fi cel puțin doi:

> Deci ceea ce e drept presupune cel puțin patru termeni: persoanele pentru care e dreaptă distribuția sunt două și părțile din bunuri în care constă caracterul drept (al distribuției) sunt două. Va exista același nivel al egalității între persoane ca și între părțile din bunuri care sunt distribuite, căci părțile din bunuri vor fi în același raport una față de alta ca și persoanele. Căci dacă persoanele nu sunt egale, nu vor primi părți egale (1131a, 20-25).

Aceasta e ideea de proporționalitate — „o egalitate a rapoartelor": persoana (meritul)$_1$ /persoana (meritul)$_2$ = cantitatea de bunuri$_1$ /cantitatea de bunuri$_2$. Aristotel refrazează apoi exemplul în termeni matematici:

A/B=C/D (unde A, B sunt persoane iar C, D sunt bunuri distribuite, e.g. bani): meritul lui A (după un anume

standard) se află în raport cu meritul lui B la fel cum partea lui A (i.e. C) se află în raport cu partea lui B (i.e. D).

Sau (*cf.* 1131b, 5-7): A/B=C/D implică A/C=B/D: meritul lui A se află în raport cu partea ce-i revine (i.e. C) la fel cum se află meritul lui B în raport cu partea ce-i revine (i.e. D).

Distribuirea „reunește" sau conjugă persoana cu partea ce-i revine (1131b, 7-9), raportul originar (A/B) fiind păstrat după distribuție: A/B=A+C/B+D, i.e. „totalul se află față de total în același raport ca fiecare termen față de alt termen" (1131b, 14).

Î concluzie, se poate spune că distribuția dreaptă e o *medie* în sensul că e o egalitate relativă, căci e proporțională cu meritul persoanelor implicate, deci variabilă, *nedreptatea* fiind un exces în distribuirea bunurilor (prea mult în raport cu meritul sau prea puțin în raport cu meritul) (1131b, 16-20)[166]. Media e mai puțin tratată aici în termeni de „atunci când trebuie", „față de cine trebuie", „pentru ce trebuie", „cum trebuie", deși acest limbaj nu lipsește în întregime: media în afectul plăcerii de a câștiga (lcollexia) constă, în acest caz particular, în strunirea acestui afect cum trebuie (ca egalitate proporțională cu ceva, cu meritul), față de cine trebuie (față de un concetățean cu care împărtășesc bunurile publice și care are anumite merite, nu eu însumi). E drept că am fi

[166] Iată comentariul lui Joachim pentru acest caz: „Dar mai există și un alt sens în care dreptul e egalul sau nepărtinitorul (oir) iar nedreptul e inegalul și părtinitorul. Dreptatea (și nedreptatea) corespunzătoare e *o anume* virtute (și viciu) morală specială: motivul etic al unui act părtinitor e întotdeauna același — *pleonexia*, setea de câștig, dorința de a-ți asigura mai mult decât partea de onoare, bogăție și siguranță personală ce-ți revine de drept. Drepturile și prejudiciile în acest caz sunt întotdeauna drepturi ale unui individ față de altul și prejudicii aduse de un individ privat altuia. Iar metoda adecvată pentru a rezolva asemenea cazuri e o formă de judecată privată, unde scopul e fie a-ți vedea redată partea ce-ți revine pe drept, fie a-ți vedea corectată partea ce-ți revine pe drept printr-o compensație a daunelor."

preferat ca Aristotel să fie mai explicit în legătură cu aceste probleme.

Iată acum definiția finală a dreptății distributive în chiar cuvintele lui Aristotel:

> Dreptatea este un fel de medie. [...] Dreptatea este o dispoziție habituală în funcție de care persoana dreaptă e numită genul de persoană care are înclinația să facă acțiuni drepte în acord cu alegerea deliberată și să distribuie bunuri — fie între ea și o altă persoană sau numai între alte două persoane — așa încât să nu-și atribuie sieși mai mult din ceea ce e de dorit și mai puțin semenului (și invers în ceea ce privește dăunătorul), ci ceea ce e proporțional egal; și la fel în ce privește distribuirea bunurilor între alte două persoane (1134a — trad. Crisp).

Joachim comentează astfel această definiție finală: „Deci a face dreptate, a acționa drept, înseamnă a distribui, a atribui sau a lua cantitatea corectă (*fair*) sau medie, iar dreptatea este *hexis*-ul sau starea caracterului în virtutea căreia omul drept atribuie în mod deliberat fie lui însuși, fie altuia, fie celor două părți aflate în proces partea corectă de avantaj sau dezavantaj, după caz."[167] Mai ales judecătorii trebuiau să aibă această virtute, dar și cetățenii de rând.

Dreptatea corectivă (V, 4) se referă la ceea ce i se cuvine unei persoane căreia i s-au adus daune de către o alta, indiferent de meritele persoanelor implicate sau de caracterul lor; dacă o persoană a fost jefuită sau agresată contează mai puțin cine este ea, sub acest aspect părțile fiind considerate ca egale, iar judecătorii trebuind să restabilească un fel de „egalitate", dar nu egalitatea prin proporție geometrică, ci una în care rectificarea daunei prin pedeapsă să joace rolul principal (Aristotel o numește „proporția aritmetică"). Afectul corelat dreptății corective e „plăcerea de a câștiga" manifestată în raporturile private dintre indivizi, raporturi în care se pot produce daune care atrag, pentru corecție, *pedeapsa*, i.e. în „orice relație recunoscută legal între doi indivizi privați (sau

[167] *Ibid.*, p. 151.

grupuri profesionale sau cluburi etc.) și care ia naștere prin voința uneia dintre părți sau a ambelor"[168].

Aristotel distinge două specii ale dreptății corective în funcție de tipul acestor raporturi private. Ele pot fi:

a) *voluntare*: când relația apare cu consimțământul ambelor părți, e.g. contractele (de vânzare, cumpărare, cauțiune, depozitare etc.) (1131a, 2-5);

b) *involuntare*: când relația apare împotriva voinței uneia dintre părți, fie din cauza (b1) *ignoranței respectivei părți* („clandestine") (e.g. furtul, adulterul, otrăvirea, prostituția, asasinatul, falsa mărturie etc.), fie din cauza (b2) *aplicării forței*, violenței, asupra respectivei părți (e.g. maltratarea, sechestrarea de persoane, jaful, defăimarea, ultrajul etc.) (1131a, 5-10).

În aceste tipuri de relații între persoane poate apărea un dezechilibru, o „inegalitate", o *nedreptate*: de exemplu, o persoană fură bunurile altei persoane, nu respectă o înțelegere, îi produce o daună fizică (maltratarea). Judecătorul, care e „dreptatea personificată", un *phronimos*, face dreptate în acest caz *corectând* pierderea (e.g. redând bunul furat) sau aplicând *pedeapsa* ce se cuvine unei persoane pentru a restabili egalitatea între „profit" (cel ce a maltratat fără să sufere nimic) și „pierdere" (cel ce a suferit maltratarea fără a putea replica). Cum spuneam deja, aici nu contează meritul sau poziția socială a unei persoane, ci doar *dauna* care trebuie corectată printr-o *pedeapsă*. Aici toate persoanele sunt egale.

Media în acest caz e egalitatea între „pierdere" și „câștig (ilicit)" conform „mediei aritmetice" (1132a, 25-30): a restabili prin pedeapsă o anume egalitate pierdută prin abuz (a corecta o pierdere, a compensa o daună prin pedeapsa corespunzătoare).(1132b, 13-20). Extrema constă de data aceasta în plăcerea excesivă pentru violarea unui drept asupra unor bunuri: proprietatea, integritatea corporală, viața etc.

Aristotel oferă o analogie aritmetică pentru a explica mai exact și sensul mediei presupus de dreptatea corectivă

[168] H.H. Joachim, *Aristotle. Nicomachean* Ethics, p. 136.

(1132a, 25-30). Paginile dedicate acestor analogii matematice sunt unele dintre cele mai obscure și au stârnit de aceea interpretări diferite; voi încerca totuși să le prezint cât se poate de clar. Facerea dreptății (în sens corectiv) surprinde cazul reîmpărțirii egale a unui bun împărțit inegal *în mod abuziv* (restabilirea egalității):

> Judecătorul restabilește egalitatea ca și când o linie (AB) ar fi fost tăiată în două părți inegale (AC și CB) și el ia din partea mai mare (AC) cantitatea (DC) prin care ea depășește jumătatea (AD) liniei (AB) și adaugă această cantitate (DC) părții mai mici (CB). Și când întregul (AB) a fost împărțit (în AD și DB), ei spun că fiecare persoană are partea ce i se cuvine, când ambele primesc egal (1132a, 25-31 — trad. Irwin).

Acest enigmatic text ne spune că întregul bun avut în vedere e reprezentat de segmentul AB, având ca mijloc D; el a fost împărțit în părți inegale AC > CB. Pentru a restabili egalitatea, judecătorul trebuie să ia din partea mai mare (AC) ceea ce depășește jumătatea (DB), adică DC, și să o adauge la partea mai mică (CB). Astfel, întregul e împărțit în părți egale, căci CB + DC = DB = AD.

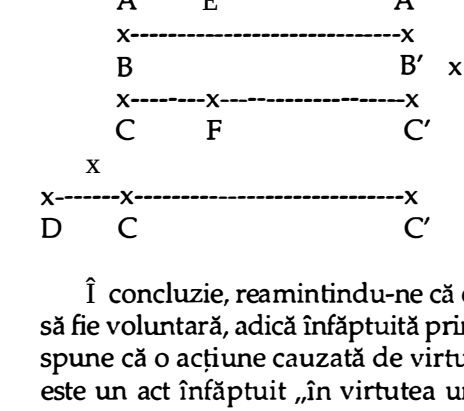
DC = surplusul care revine pe nedrept unei părți

$$CB + DC = DB = AD$$

Să luăm și exemplul de la 1132b, 5-10:

„Fie liniile AA' , BB' și CC' egale între ele; fie AE scăzut din AA' și CD adăugat lui CC' astfel încât întreaga linie DCC' va depăși linia EA' prin părțile CD și CF (unde CF e egală cu AE); rezultă că DCC' depășește BB' cu CD. Deci ceea ce e drept se află la distanță egală între un fel de pierdere și un fel de câștig, ceea ce echivalează cu a poseda o cantitate egală atât înainte, cât și după (tranzacție)"(trad. Irwin).

Acest exemplu ar putea fi concretizat pe cazul unui contract oneros: inițial, indivizii α, și γ au aceleași cantități de bunuri (să zicem, reprezentabile prin segmentele egale AA' = BB' = CC'). Dar γ îl *înșală* pe α cu cantitatea x = AE și și-o adaugă, având acum DC'. *Media* urmărită de judecătorul drept e restabilirea egalității inițiale, care se poate obține prin luarea de la γ a părții DC și adăugarea ei la EA', restabilind egalitatea dinainte de tranzacție; căci DC' — x = EA' + x. Aici *extremele* sunt DC' („profitul" ilicit) și EA' („pierderea" nedreaptă); *media* e o „egalitate", o restabilire a situației inițiale, o *corectare a* daunei „fără pierdere și fără profit".



Î concluzie, reamintindu-ne că o acțiune dreaptă trebuie să fie voluntară, adică înfăptuită prin alegere deliberată, vom spune că o acțiune cauzată de virtutea dreptății particulare este un act înfăptuit „în virtutea unei dispoziții habituale" care-l face pe posesorul ei capabil să distribuie conform măsurii juste (specifice cazului) bunurile posedate în comun sau să corecteze conform măsurii juste (specifice cazului) daunele produse unei persoane prin măsuri reparatorii.

Voi observa în final că din perspectiva teoriei aristotelice, aceeași acțiune (e.g. beția sistematică) poate primi evaluări morale diferite: ea poate fi considerată un act de *desfrâu* (*akolasia*) dacă se manifestă în raporturile private (*akolasia* fiind viciul corespunzător virtuții *cumpătării* și viciului simetric al *insensibilității*), sau ca un act *nedrept* dacă se manifestă în

raporturile publice, afectând, de pildă, buna desfășurare a atribuțiilor unei funcții în cetate. O anume acțiune (e.g. adulter) poate fi privit ca un caz de desfrâu atunci când e cauzat de afectul plăcerii senzuale și ca un act de nedreptate când e făcut din plăcerea de a câștiga bani (*pleonexia*). În acest caz, afectul corelat virtuții diferă, deși acțiunea, ca episod exterior, e aceeași (1130a, 25-29). Prin urmare, în teoria aristotelică a virtuții, calitatea morală nu aparține în mod primar acțiunii, ci virtuților caracterului persoanei: căci, așa cum am văzut, aceeași acțiune poate fi „nedreaptă" sau „desfrânată" în funcție de dispozițiile habituale (motivele) diferite din care a provenit. Deci nu în natura acțiunii stă deosebirea dintre un hoț și un om cinstit. Desfrânatul comite *același* act exterior cu omul nedrept, dar el nu comite prin aceasta un act nedrept, ci unul desfrânat. Și aceasta pentru că actul nu e comis din dispoziția habituală a nedreptății.

De asemenea, acțiunile drepte sau nedrepte trebuie să fie voluntare. Să ne amintim că *voluntarul* (*hekousios*) e definit prin trei caracteristici: (i) cauza acțiunii voluntare e agentul însuși; (ii) el face acțiunea în cunoștință de cauză (știe pe cine afectează, cu ce mijloace, în ce scop); (iii) nu o face accidental sau forțat (1135a, 25). Un act poate fi făcut „*doar* voluntar" (*an monon hekon pratte*), atunci când cauza lui e un impuls de mânie (1136a, 3), dar și voluntar *premeditat*, când cauza lui e o alegere deliberată (1135b, 10); în fine, un act poate fi pur și simplu *involuntar*, atunci când e făcut forțat sau din ignoranță. Pe baza acestor distincții putem spune acum că *aceeași* acțiune (X restituie o datorie lui Y) poate fi:

– impropriu (accidental) dreaptă — dacă e făcută *involuntar* (e.g. prin constrângere) (1135a, 18-20);

– dreaptă (în sens slab) — dacă e făcută „*doar* în mod voluntar", dar nu premeditat (1136a, 3), acțiunea fiind dreaptă, dar agentul nefiind drept;

– dreaptă (în sens tare) — dacă e făcută *voluntar și premeditat* (de un om drept) (1136a, 1-4; 1137a, 22-23).

Prin urmare, teoria lui Aristotel ne permite să spunem că putem face acțiuni drepte și să nu fim drepți; că putem fi

drepți și să facem acțiuni nedrepte (1137a, 18); în fine, că dacă suntem drepți, atunci suntem înclinați să facem în mod constant acțiuni drepte. Dacă cineva returnează banii împrumutați fără *să vrea* (de exemplu, fiind constrîns de recuperatorii de bani sau fără să știe că o face), atunci vom spune că acțiunea sa e „dreaptă prin coincidență"; dacă o face dintr-un impuls de *teamă*, atunci vom spune că acțiunea sa e dreaptă într-un sens slab, sensul în care și un om nedrept poate comite „accidental" acțiuni drepte (iar un om curajos își poate arunca accidental scutul și să fugă); dar „a acționa laș" și „a acționa drept" (în sensul tare al cuvân t u) nu înseamnă a face aceste lucruri în mod accidental, ci „a le face pe baza unei anumite dispoziții habituale" (1137a, 17-25). Etica e interesată, în fond, n u a de acest din urmă caz.

5.3. **Alte concepții despre dreptate**

În V, 5-10 Aristotel supune analizei sale dialectice alte concepții uzuale despre dreptate; avem aici un bun exemplu de cercetare diaporematică a „opiniilor comune" cu privire la dreptate.

Capitolul 5 abordează conceptul de *dreptate ca reciprocitate*. Locul pe care-l ocupă acest capitol a fost comentat diferit. J. Burnet, de pildă, îl consideră o continuare a discuțiilor anterioare cu aplicare la schimburile comerciale. Ross crede, dimpotrivă, că discuția despre dreptate s-a încheiat aici și că acest capitol nu este decât un apendice.

Aristotel pare a lua în discuție în acest fragment o teorie rivală a dreptății, cea pitagoreică, susținută și de alți gânditori, dar pe care el o repudiază în calitate de teorie generală a dreptății. Forma ei veche e regăsibilă în primitiva lege *a talionului*, ochi pentru ochi și dinte pentru dinte. Conform acestui principiu de drept, orice om trebuie să suporte *exact* răul pe care l-a făcut el altuia (1132b, 25). Aristotel e de părere că dreptatea nu e în genere totuna cu reciprocitatea strictă: de pildă, e nefiresc să pretindem că pedeapsa pentru un viol

trebuie să constea în violarea vinovatului; și așa cum un părinte poate să lovească un copil, dar nu invers, tot astfel (î acord cu cutuma vremii) „dacă un magistrat lovește pe cineva, nu trebuie să fie lovit la rândul său" (1132b, 28-30).

Dar dincolo de domeniul dreptății legale există un câmp larg î care ideea de reciprocitate e importantă: e vorba de câmpul vieții economice, al pieței. Aristotel discută mai departe problema necesității reciprocității î schimburile economice, deși discuția devine treptat una mai puțin legată de dreptate și mai mult de *natura schimbului economic*. Capitolul V, 5 e î cea mai mare parte un fragment de teorie economică.

În V, 6 și VIII, 9-12 Aristotel comentează ceea ce el numește *dreptatea politică*. După ce a explicat natura abstractă a dreptății și nedreptății (1134a, 15), Aristotel leagă tema de orientarea generală a lucrării — care e o cercetare *politică* (despre binele cetății). El observă că trebuie să vorbim despre „grade ale dreptății" (1159b, 30), determinate de „extensiunea comunității de interese": va exista așadar o *dreptate politică*, dar și o *dreptate în raporturile de familie*, care este mai degrabă ceva „asemănător" dreptății decât dreptatea propriu-zisă (1134b, 16). Prima se referă la dreptatea ce există într-o cetate aflată sub conducerea legii, nu a unui tiran (1134a, 35-b, 1), mai exact la formele de justiție corespunzătoare diferitelor regimuri politice. Diferitelor forme de guvernământ (regalitate, tiranie, aristocrație, oligarhie, timocrație, democrație) le corespund forme diferite de dreptate (1161a, 13). Î societățile sănătoase există dreptate politică deoarece dreptatea distributivă și corectivă sunt regula: aici cetățenii sunt liberi și egali fie după criteriul egalității proporționale (definit de dreptatea distributivă), fie după cel al egalității aritmetice (dreptatea corectivă) (1134a, 27). În societățile nesănătoase (tiranii, oligarhii) avem doar ceva „asemănător" dreptății. Dreptatea există numai în cetățile dominate de *lege*. Problematica dreptății politice se referă, de fapt, la aplicarea principiilor egalității distributive și egalității corective la toți cetățenii liberi și egali ai cetății; dreptatea politică înseamnă domnia legii. În regimurile democratice, importanța

dreptății politice e maximă deoarece aici cetățenii sunt egali și interesele comune sunt numeroase. În tiranii, dimpotrivă, „dreptatea ocupă un loc neînsemnat" (1161b, 10). Dreptatea politică poate fi „naturală" (universal valabilă) sau „pozitivă" (convențională și relativă la cetate) (V, 7). În această distincție își are originea tradiția dreptului natural.

Capitolele V, 8-9 discută relația dintre d r tate *și actul voluntar*. Condiția actului drept, ca și a oricărui act virtuos, e să fie voluntar (agentul trebuie să fie conștient de scop, mijloace și obiectul acțiunii). Un act drept sau nedrept trebuie să fie voluntar, dar nu e neapărat nevoie să fie și „premeditat", adică rezultatul unei alegeri deliberate (1136a). E adevărat că, în acest caz, el e drept într-un sens mai mult accidental. În optica acestei teorii etice, a fi un *om drept* nu înseamnă a înfăptui *numai* acte drepte[169]; un om drept poate comite în mod *accidental* nedreptăți. Există o diferență între *a comite* acte drepte și *a fi* drept. Căci cineva poate comite un act nedrept (e.g. un adulter) fără a fi un om nedrept (a comis actul accidental, dintr-un impuls pasional, nu dintr-o *alegere deliberată*). A fi om drept înseamnă a comite acte drepte „în virtutea unei dispoziții habituale" a dreptății, deci în mod voluntar și *regulat* (1137a, 16-25). Î viziunea lui Aristotel, centrul de greutate al teoriei etice stă în lămurirea și fundamentarea a ce înseamnă să fii un om moral, nu atât în ce înseamnă să comiți (eventual accidental) *acte* morale. Și aceasta pentru că actele morale nu poartă în ele însele valoarea etică, ci și-o derivă din valoarea motivului (virtuții sau viciului). Î cazul acțiunilor care au aspectul unor acte drepte, dar sunt motivate de un impuls sau de un alt afect, cauza acțiunii nici măcar nu e în agentul care acționează, ci în cel care i-a provocat impulsul (cel ce l-a înfuriat) (1135b, 25-27), deci valoarea acțiunii nu e derivabilă din valoarea motivului, ci din asemănarea exterioară cu acțiunile drepte sau din compatibilitatea ei cu o lege care impune acel act.

---

[169] „Cineva poate comite un act nedrept fără să fie neapărat un om nedrept" (1134a, 17).

Lămurind însă ce înseamnă să fii om drept, se lămurește implicit și problema caracterului drept al acțiunilor, căci numai omul drept face în mod sistematic și premeditat (nu accidental) acte drepte.

În fine, „echitatea" (*epeikeia*) e discutată în V, 10. Conceptul de „echitate" e legat de cel de „dreptate", și iată în ce mod. „Echitabilul" și „dreptul" *aparțin aceluiași gen, deși nu sunt absolut identice.* Căci echitatea e și ea o dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată corectă, o virtute alături de celelalte virtuți particulare, mai exact ea este „o formă de dreptate", dar diferită de dreptatea legală sau generică (1138a, 3):

> Căci echitabilul, deși superior unui anumit tip de drept [dreptului legal], este el însuși drept [în sensul că e o virtute *sui generis* de tipul dreptății particulare], superioritatea sa nesemnificând apartenența sa la un gen diferit [de genul dreptății]. Același lucru este drept și echitabil [ele sunt identice numeric], și deoarece ambele sunt bune, ceea ce e echitabil este superior [căci el *amendează* legile]. Aporia se naște din aceea că echitabilul este drept [genul său e dreptatea particulară], dar nu drept în sens legal, ci e o amendare a acestuia (1137b, 8-13).

În ce sens o amendare (sau corectare)? Dreptatea legală necesită corecții deoarece ea nu e niciodată perfectă: o lege este un enunț universal care nu poate prevedea niciodată toate situațiile particulare, în ineditul lor; golurile în legislație, formulările vagi sunt inevitabile; ele permit uneori, dacă legea e interpretată literal, erori de judecată. În textele oratorilor se întâlnesc deseori apeluri la „spiritul general de echitate", opus unei interpretări prea rigide și mecanice a legii. Prin urmare, virtutea „echității" intervine acolo unde e nevoie de o corectură a legii în măsura în care generalitatea acesteia sau ineditul situațiilor concrete o face incompletă (1137b, 27). Ideal ar fi, desigur, ca legea „să lase cât mai puțin la latitudinea judecătorilor" (*Ret.* 1354a, 31). Echitabilul ne spune că pe lângă a judeca în litera legii, trebuie să judecăm și în *spiritul* legii atunci când administrăm dreptatea.

Din păcate, această virtute e tratată în fugă, analiza ei conceptuală rămânând incompletă. Ca formă de dreptate, ea ar putea fi privită ca dispoziția habituală de a judeca drept cazurile neprinse în lege sau care îi scapă acesteia datorită caracterului său prea general. Dar această capacitate e chiar virtutea dreptății definită anterior. Sau ca dispoziția habituală de a judeca drept cazuri prevăzute de lege, dar luând în considerare circumstanțe suplimentare; dar și această capacitate aparține dreptății în sens uzual. Prin urmare, echitatea „nu e o dispoziție diferită" de dreptate (1138a, 4), dar e o dreptate ce se exercită în contexte ce *completează, specifică sau corectează* aplicarea legilor existente.

Cititorul trebuie să fie conștient de faptul că soluțiile interpretative oferite de prezentul comentariu nu sunt definitive, ci obiect de continuă dispută. Ele trebuie privite de aceea cu precauție și cu spirit critic. Iată, de exemplu, ce părere sceptică are J. Urmson cu privire la succesul demersului aristotelic în privința lămuririi problemei dreptății: „Privită în ansamblu, abordarea dreptății (de către Aristotel) trebuie considerată un eșec, atât în ceea ce privește soluția sa centrală, cât și datorită absenței unei organizări coerente." Una din criticile sale decisive sună astfel: „Dreptatea distributivă și corectivă, care pot fi manifestate numai de către cineva care acționează în virtutea unei facultăți juridice sau cvasijuridice, pur și simplu nu sunt excelențe ale caracterului (virtuți), nici nu sunt manifestările unei singure excelențe a caracterului (virtuți)." Și aceasta pentru că nu există o singură emoție pe care judecătorul ar trebui să o manifeste într-o justă măsură. Pe scurt, „administrarea dreptății e o *ocupație* specială, nu o *trăsătură* a caracterului specială"[170].

În general, se consideră că problema lui Aristotel a fost aceea de a găsi *esența* procedurii pe care o urmează judecătorii atunci când evaluează câștigul sau pierderea în cazuri concrete. Numai că situațiile reale sunt foarte diverse și complexe, așa încât schema aristotelică a dreptății pare prea

[170] J. Urmson, *Aristotle's Ethics*, pp. 78, 76, 77.

săracă pentru a da seama de ele în mod adecvat[171]. Fie, în acest sens, următorul exemplu: a) A ucide pe B vrând doar să-l rănească; b) A ucide pe B intenționat pentru a salva 1 000 de alte vieți; c) A ucide pe B intenționat pentru a-l jefui; d) A ucide pe B intenționat iar B este tatăl lui A. Aici *acțiunea e aceeași*: omorârea unei persoane. Dar „câștigul" și „pierderea" sunt foarte diferite: homicid (accidental și... eroic?), crimă, paricid. Problema dificilă e aceea a estimării acestor „câștiguri" și „pierderi". Cum poți, de pildă, compensa moartea, moarte care pare a cântări diferit în fiecare caz în parte?

Dar poate că pretindem prea mult de la Aristotel; poate că el nu a intenționat să ofere aici niște standarde operaționale de judecată practică, ci doar să developeze *principiul* general sau „natura" dreptății și nedreptății (1134a, 15). Un asemenea obiectiv (aparent atins) pare mult mai potrivit unui filozof. Iar corelația constantă pe care o stabilește el între virtutea dreptăţi şi respectarea legilor nu trebuie să ne inducă în eroare. Î această teorie etică, regulile morale, „legile", în particular legile dreptății, nu sunt privite ca *proceduri de decizie* morală, cum vor fi privite la Mill, bunăoară[172]. Ele trebuie privite mai degrabă ca instrumente de educație publică în vederea formării caracterelor. Ceea ce am putea

---

[171] Vezi, în acest sens, opiniile lui Joachim, Arisfotle. *Nicomachean Ethics*, p. 176; Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, p. 192 sqq; Urmson, *Aristotle's Ethics*, p. 78.

[172] De exemplu, nu vom spune pur și simplu că o acțiune e dreaptă *pentru că* respectă o lege. Căci dacă cineva restituie o datorie de *frica legii*, el nu face prin aceasta o acțiune propriu-zis dreaptă (decât una dreaptă în sens accidental). „Căci dacă cineva restituie un împrumut în mod involuntar și datorită fricii, nu vom spune nici că face acțiuni drepte, nici că acționează drept, decât doar accidental" (1135b, 5). Dacă cineva se comportă curajos pentru că legile cetății îl constrâng la aceasta el nu se comportă propriu-zis curajos, curajul lui e „aparent" („curajul civic"), căci „cetățeanul îndură pericolul din cauza penalizărilor legale" (1116a), nu din cauza felllilli *său de a* f; or, în acest caz, și un laș se poate comporta „curajos". Acțiunile drepte (morale) sunt concordante cu legea, dar nu sunt drepte (morale) *pentru că* respectă legea.

numi în acest caz „procedură de decizie" este *capacitatea astfel formată de a judeca* în *mod corect ceea ce e* bine *să facem*, o capacitate flexibilă, adaptată circumstanțelor, fără reguli fixe și universale; această capacitate aparține înțeleptului practic (*phronimos*), de modelul căruia ne putem apropia asimptotic[173].

[173] Despre posibilitatea de a evalua moral acțiunile singulare, Aristotel se exprimă astfel: „Deoarece abordarea generală (a universalilor practici — V.M.) e lipsită de precizie, abordarea la nivel de particulari (acțiuni singulare — V.M.) este și mai imprecisă. Căci aceștia nu pot fi aduși sub nici o artă sau mulțime de reguli: agenții trebuie să caute întotdeauna ceea ce e potrivit fiecărui caz în parte" (1104a, 10).

6.

VIRTUȚILE DIANOETICE
(VI, 1-13)

Cartea a VI-a a *Eticii nicomahice* e dedicată temei virtuților dianoetice sau intelectuale (*dianoia* = gândire discursivă, înțelegere). Compoziția acestei părți a lucrării lui Aristotel a fost un subiect nu lipsit de controverse. W.F. Hardie o găsește redactată în mod „neglijent". D.J. Allen observă caracterul său „fragmentar" și faptul că nu oferă răspunsuri satisfăcătoare la problemele pe care le pune sau oferă alte răspunsuri decât cele ce ne sunt oferite în alte cărți. Capitolul 1, de exemplu, promite în primul său paragraf analiza lui *orthos logos* („regula dreaptă" — în traducerea lui Ross și Petecel; „rațiunea corectă" (*correct reason*) — în traducerea lui Irwin și Crisp; „judecata justă" — cum am spus eu)[174]. *Orthos logos* e acea capacitate mintală care e capabilă să determine de la caz la caz *mesotes*, „măsura justă" (*condiția intermediară* — traduce Irwin; *media* — traduce Crisp; *măsura justă* — traduce Petecel) între exces și insuficiență: „condiția

[174] Cred că I.M. Crombie are dreptate când consideră că traducerea lui Ross e greșită deoarece Aristotel nu oferă nici un fel de „regulă" *generală* pentru a judeca ceea ce e bine să faci. Înțelepciunea practică (*phronesis*) e capacitatea de a recunoaște ceea ce e bine să faci într-o *anumită* situație și e o chestiune de discernământ moral format prin educație, nu de reguli, cum e, de pildă, capacitatea de a recunoaște carnea de pui (în situația în care, din motive medicale, nu poți digera carne grea) (1141b, 19) sau capacitatea similară de a recunoaște o apă stătută, care nu e bună de băut (1142a, 23). Dar nu există reguli universale care ar putea fi învățate pentru a recunoaște aceste lucruri, totul fiind o chestiune de experiență. Prin urmare, expresia „în acord cu *orthos logos*" înseamnă „în acord cu o corectă apreciere a situației"

intermediară este cea care ne e spusă de rațiunea corectă" (1138b, 20, trad. Irwin)[175]. Spre surprinderea noastră, observă însă Hardie, Aristotel nu mai tratează nicăieri în continuare această problemă, iar definiția virtuții dianoetice sau intelectuale nu se mai face prin apel la conceptul de „medie" (*mesotes*) recomandat de „rațiunea justă" (*orthos logos*). Hardie crede că avem aici fie un început de capitol greșit conceput, fie o eroare editorială ulterioară.

Î ce mă privește, cred că Aristotel nu trebuie judecat atât de sever. Într-adevăr, la începutul cărții a VI-a, el afirmă:

> În toate dispozițiile caracterului pe care le-am menționat, ca și în oricare altele, există un fel de țintă și, cu ochii la aceasta, persoana ce posedă rațiune întinde sau slăbește coarda. Există de asemenea un fel de standard (*horos*) pentru dispozițiile medii care, cum am mai spus, stau între exces și insuficiență și sunt în acord cu rațiunea justă. Dar a spune acest lucru, deși e ceva adevărat, nu e întru totul clar. [...] Noi nu trebuie doar să oferim acest truism, ci să și determinăm ce este rațiunea justă și care este standardul ei (1138b, 20-35 — trad. Crisp).

Cuvântul *horos* are însă o multitudine de sensuri (standard, definiție, regulă, determinație, limită). Aristotel nu ne oferă totuși în continuarea capitolului nici un „standard" sau „regulă" a măsurii juste, nici o „definiție" a ceea ce înseamnă judecata justă, ceea ce mă face să cred că redarea lui *horos* prin aceste sintagme nu e cea mai inspirată traducere[176]. Dar el oferă ceva, și anume un fel de „limită" — o *circumscriere* a

---

și e întotdeauna ceva particular, e judecarea justă a *acestei* situații. „Aristotel nu poate (logic) da exemple de «ceea ce spune *orthos logos*» deoarece *orthos logos* nu e un izvor de principii general aplicabile. Fiecare situație în parte are propriul său *orthos logos*, care e o judecare corectă (*correct account*) a felului în care putem obține binele-pentru-om în acea situație particulară" (I.M. Crombie, *An Exegetical Point in Aristotle's Nicomachean Ethics*, „Mind", vol. 71 (284), oct. 1962).

[175] Traduceri alternative: „Măsura justă se conformează exigențelor regulii drepte" (Petecel); „Media este ceea ce prescrie rațiunea corectă" (Crisp).

[176] S. Petecel redă *horos* cu „principiu de determinare", iar Ackrill cu „regulă sau standard". Dar tot Ackrill observă că „noi simțim nevoia

judecății (rațiunii) juste: el oferă o *explicație* a mecanismului psihologic al judecății practice corecte sau juste și această *delimitare* a bunei funcționări a rațiunii practice în raport cu reaua ei funcționare cred că reprezintă *horos*-ul, *limitarea* promisă în pasajul citat mai sus. O dovadă imediată e aceea că restul cărții a VI-a e dedicat tocmai acestei problematici: el tratează în capitole distincte virtuțile părții raționale a sufletului, *virtuțile dianoetice*. Majoritatea sunt expediate succint (*techne, episteme, sophia, nous*), pe altele se insistă, cum e *phronesis* (înțelepciunea practică). Aristotel e cu deosebire interesat de funcționarea înțelepciunii practice dat fiind că aceasta este virtutea intelectuală care conferă raționalitate virtuții etice. Așa se face că tema centrală a acestei părți a lucrării devine *relația dintre virtutea etică* (mai exact, dintre dimensiunea orectică a virtuții etice) *și înțelepciunea practică* (în calitate de virtute a părții raționale a sufletului), urmărindu-se în primul rând felul în care rezultă *judecata practică justă sau corectă* (VI, 13). Căci, precizează Stagiritul, „înțelepciunea practică (*phronesis*) este chiar judecata corectă (*orthos logos*)" (1144b, 27). În concluzie, contrar scepticismului unor comentatori, mi se pare că tema centrală a acestei cărți rămâne aceea menționată la început: ce este *orthos logos*?

6.1. Gândire practică și acțiune

„Când am făcut deosebirea dintre virtuțile sufletului, le-am împărțit în virtuți etice și virtuți dianoetice. Virtuțile etice le-am examinat deja; înainte de a trata despre celelalte,

---

să descoperim care *este* regula corectă și care *este* standardul ce o fixează. Din păcate, el (Aristotel) nu se ocupă în mod direct de această întrebare în cele ce urmează" (J. Ackrill, *Aristotle on Eudaimonia*, în A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 15). Cred că nu întâmplător nu oferă Aristotel un standard sau o definiție a măsurii juste în continuare; acești comentatori cer prea mult lui Aristotel, și anume ceva ce teoria lui nu poate da, nici nu își propune să dea: un standard sau principiu de determinare a valorii morale a acțiunilor.

să facem unele observații asupra sufletului..." (1139a). Așa introduce Aristotel, la începutul cărții a VI-a, succinta reluare a conceptelor de bază ale psihologiei sale morale. Cum sufletul are două părți, ne reamintește el, una rațională și alta irațională, virtuțile vor fi de două feluri, ale părții raționale și ale celei iraționale. Virtuțile dianoetice sunt calități bune ale părții raționale a sufletului, care optimizează exercițiul funcțiilor acesteia. Căci *dianoia* semnifică la Stagirit gândirea discursiv-rațională sub formă de judecăți afirmative sau negative. Rafinamentele analizei sale psihologice merg însă mai departe: partea rațională a sufletului are la rându-i două subpărți, partea „epistemică" (prin care suntem în stare să înțelegem realitățile exterioare care fundează lumea și au un caracter *necesar și etern*) și partea „reflexivă" sau „deliberativă" sau „calculatorie" (*logistikon*) — calculatorie în sensul calculului oportunităților — (prin care judecăm realitățile *contingente*): produsele meșteșugarului, ca și acțiunile, sunt asemenea realități contingente. Iar facultățile cognitive se disting după natura obiectului lor: „Facultatea de a cunoaște există în virtutea unei similitudini și afinități între subiect și obiect" (1139a, 12). Problema sa este de a determina acum care este „dispoziția habituală optimă" a fiecăreia dintre aceste subpărți raționale ale sufletului; care sunt acele calități ale sufletului rațional care-l fac să funcționeze desăvârșit.

Capitolul VI, 2 aduce câteva precizări în legătură cu asemănările și deosebirile dintre virtuțile etice și virtuțile dianoetice. Ca definiție generală, „virtutea unui lucru e aptitudinea sa de a-și îndeplini (optim) funcția proprie" (1139a, 18). Funcția fiecărei subpărți ale părții *raționale* a sufletului e activitatea de *descoperire a adevărului* — într-o varietate de sensuri ale acestui cuvânt; iar virtuțile acestor părți (virtuțile intelectuale) vor fi acele dispoziții habituale pe baza cărora ajungem *cel mai bine* la adevăr (1139b, 12). Virtuțile părții epistemice și virtuțile părții deliberative sunt acele calități dispoziționale ale sufletului rațional care determină ca fiecare parte să obțină *cât mai bine* adevărul despre *ceva*. Binele

părții raționale a sufletului e așadar *adevărul* în legătură cu ceva (și, în majoritatea cazurilor, acesta nu se referă la vreo medie). Acest adevăr, în funcție de obiectul lui, are sensuri diferite — de unde rezultă mai multe specii ale virtuții dianoetice: intelectul intuitiv, știința, înțelepciunea speculativă, arta și, cu un statut special, căci compozit, înțelepciunea practică. Fiind concepte relative, diferența lor specifică va trebui să fie o relație: „știința theoretică", de exemplu, trebuie să aibă „ca diferență specifică o relație", căci ea e cunoașterea necesară a *ceva*; la fel „arta" sau „cunoașterea practică" (*Top*. 145a). Cunoașterea științifică (*episteme*) și cea contemplativă (*theoria*), de care e capabilă partea epistemică, sunt distincte atât de cunoașterea practică, precum și de cea productivă, iar exercițiul lor bun sau rău constă în a ajunge la adevăr sau la fals *cu privire la realitățile necesare și eterne*, folosind însă *metode diferite*. Arta e o dispoziție habituală capabilă de cunoaștere adevărată pentru *producerea* a ceva. Dacă ne interesează însă virtuțile etice, atunci ceea ce vizăm e *acțiunea* sau viața practică bună, nu cunoașterea dezinteresată a lumii ori a tainelor zeilor. Căci simpla cunoaștere nu pune în mișcare nimic; dacă vrem să identificăm ce părți ale sufletului declanșează acțiunea practică — acțiunea meșteșugarului, a politicianului, a judecătorului, a comandantului — vom putea constata că nici percepția nu o face (căci percepții au și animalele, deși despre ele nu spunem într-un sens propriu că „acționează"), nici cunoașterea (epistemică) (1139a, 25-). Motorul acțiunii umane e o îmbinare între cunoaștere și dorință, este „cunoașterea practică și adevărul practic" (ce se referă la *binele* omului), un „adevăr aflat în acord cu dorința corectă" (1139a, 26-30). Aristotel e în această privință cât se poate de net: „Primul principiu al acțiunii — cauza care o pune în mișcare, nu scopul — este alegerea deliberată; și (principiul) alegerii deliberate e dorința și rațiunea ce vizează un scop. Acesta e motivul pentru care alegerea deliberată presupune nu doar intelect intuitiv (*nous*) și gândire, ci și o dispoziție a caracterului; căci a acționa bine, ca și contrariul său, presupune atât gândire,

cât și caracter" (1139a, 34-36). Prin urmare, *factorul cauzal al acțiunii morale* este alegerea deliberată care presupune „un intelect intuitiv (*nous*) combinat cu dorința" și o „dorință combinată cu gândirea (*dianoia*)"; pe scurt, alegerea deliberată e o „dorință deliberativă" (1139b, 5; 1139a, 21).

„Funcția" părții epistemice a sufletului e descoperirea *adevărului* (epistemic) (1139a, 30) iar „binele" părții epistemice a sufletului e descoperirea adevărului epistemic în cele mai bune condiții. Funcția părții deliberative a sufletului e adevărul în legătură cu producțiile și acțiunile. În cazul înțelepciunii practice, funcția optimizată e „adevărul ce se află în acord cu dorința corectă" (1139a, 31 — trad. Irwin), i.e. intuirea *adevăratului* scop bun (i.e. nu a celui *aparent*) prin *boulesis* (dorința rațională) — căci „înțelepciunea practică nu este un habitus exclusiv rațional" (1140b, 29) — și descoperirea mijloacelor care duc cu *adevărat* la acest scop. „Dorința corectă" este dorința ghidată de „judecata justă" (*orthos logos*), atât în ce privește scopul, cât și mijloacele. „Pentru persoana virtuoasă, așadar, ceea ce e dorit rațional va fi ceea ce e dorit în realitate (ceea ce e Cli *adevărat* bine — Y.M.), pe când pentru persoana vicioasă ceea ce e dorit rațional e ceea ce se întâmplă să fie așa (ceea ce i se pare că e bun). [...] Căci persoana virtuoasă judecă în mod corect fiecare gen de lucru și în fiecare situație i se dezvăluie ceea ce este adevărat" (1113b, 25-30 — trad. Irwin).

În concluzie, exercițiul optim al funcției părții deliberative a sufletului — descoperirea adevărului practic — nu se poate face decât printr-o conlucrare cu partea orectică („pentru ca alegerea deliberată să fie optimă, trebuie ca în același timp reflecția (rațiunea) să fie adevărată și dorința dreaptă (corectă)" — 1139a, 15). Tocmai de aceea nu vom spune că virtutea etică e o dispoziție habituală *supusă* înțelepciunii practice (judecății juste), ci că ea chiar *are* capacitatea judecății juste, ea chiar *este* judecata justă (meta t0l orthou log0ll) (1144b, 30). Rezultă cunoscuta concluzie a Stagiritului: „virtutea (etică) nu poate exista fără înțelepciunea practică", dar „nici înțelepciunea practică fără virtutea etică" (1144b, 33). Voi analiza această aserțiune în paragraful 3.

6.2. Care **sunt** virtuţile dianoetice

Virtuțile dianoetice menționate de Aristotel sunt cinci: știința, intelectul intuitiv, înțelepciunea speculativă, arta și înțelepciunea practică. Ele nu se mai referă la nici un fel de „medie" și se formează prin *studiu*, nu prin deprindere. Acestea sunt, de fapt, *virtuțile majore*. Pe lângă ele mai apar în discuție și o serie de *virtuți minore* (care sunt tot dispoziții habituale — 1143a, 25), folosite mai mult la evidențierea prin contrast a virtuților majore. Acestea sunt *sagacitatea* (VI, 10) și *spiritul de discernământ* (VI, 11), iar unii mai adaugă și *abilitatea naturală* (VI, 11). Există și voci care susțin că acestea din urmă nu sunt virtuți dianoetice, ci „daruri naturale" *asemănătoare* cu înțelepciunea practică și care contribuie la ea[177]. Să încercăm o lămurire a sensului virtuților dianoetice majore.

Știința (*episteme*) (VI, 3) este o dispoziție habituală apodictică (*hexis apodeiktike*[178]) (1139b, 32), adică o dispoziție habituală a subpărții *epistemice* a părții raționale a sufletului, achiziționată prin *studiu*, capabilă să conducă la adevăr necesar cu ajutorul *demonstrației*. Este, cu alte cuvinte, dispoziția intelectuală specifică minților metafizicianului, logicianului sau matematicianului, care e capabilă să realizeze cunoașterea adevărului sub forma demonstrațiilor silogistice. Trebuie spus că, spre deosebire de moderni, Aristotel credea că „știința" are ca metodă specifică nu matematica, ci silogismul demonstrativ. Cunoașterea demonstrativă este o cunoaștere necesară, realizată prin evidențierea cauzelor celor mai profunde ale fenomenului observabil explicat: „Considerăm că posedăm cunoașterea științifică în sens absolut a unui fapt, diferită de cunoașterea lui accidentală, pe care o posedă sofiștii, atunci când credem că noi cunoaștem cauza de care depinde faptul, ca fiind cauza acelui fapt și nu a altuia și, mai mult, atunci când faptul nu poate fi altfel

[177] E.g. Joachim, *Aristotle: Nicomachean Ethics*, p. 215.
[178] *Apodeixis* = demonstrație silogistică.

decât este" (AH. *Post.* 8). *Hexis apodeiktike* înseamnă „capacitatea (dobândită) de a demonstra" (Joachim) care satisface condițiile precizate în *Analitice*, anume: premisele cunoașterii demonstrative trebuie să fie „adevărate, prime, imediate, mai bine cunoscute decât concluzia și anterioare ei, iar concluzia e legată de ele precum efectele față de cauză" (*An. Post.* 2). Forma standard a corpului „științei" e *silogismul demonstrativ*, o schemă logică prin care, plecând de la premise ce reprezintă *adevăruri necesare acceptate imediat* (grație unui alt *hexis*, anume *nous*)[179], derivăm cu necesitate concluzii care sunt și ele *necesarmente adevărate*. Această formă de cunoaștere necesară corespunde caracterului necesar al obiectului ei[180]. Căci una dintre caracteristicile distinctive ale „științei" în acest sens al cuvântului este aceea că ea are ca obiect lucrurile necesare și invariante, eterne. În mod concret, știința include metafizica (teologia), matematica și unele cercetări matematice privind sfera stelelor fixe (cel puțin o parte a *Fizicii*); ea nu include fizica fenomenelor terestre ori atmosferice, nici politica, artele, legislația etc. Totuși, așa cum se poate observa imediat, Aristotel vorbește uneori despre „știința politică", „știința legislativă" etc. Iar în *Met.* 1025b-1026a și *Top.* 145a el vorbește despre *episteme praktike* și *episteme poietike*, pe lângă *episteme theoretike*. Trebuie deci să acceptăm că el folosește ambiguu termenul de „știință". Pe lângă utilizarea lui în sensul tare deja menționat (echivalent cu *episteme theoretike*), el îl folosește și într-un sens mai slab pentru a desemna orice doctrină sau învățătură siste-

[179] „Căci cineva posedă o cunoaștere științifică atunci când are tipul cuvenit de încredere iar principiile îi sunt cunoscute." „A înțelege principiile mai bine decât concluzia" înseamnă, în acest sens, „a avea o cunoaștere științifică" (1139b, 32-35). Dar „nu întreaga cunoaștere e demonstrativă; dimpotrivă, cunoașterea premiselor prime e independentă de demonstrație" (*An. Post.* 3).

[180] E prezentă aici teza platoniciană că există o concordanță între obiectul cunoașterii și forma cunoașterii: cunoașterea necesară e despre obiecte necesare iar cunoașterea contingentă despre obiecte contingente.

matic organizată, în care se pot aduce temeiuri raționale în sprijinul tezelor susținute și care poate fi învățată. În acest sens slab, „științele" (*epistemai*) includ și artele (medicina, gimnastica — 1180b, 16; 1094a, 28), și „știința politică" ori „știința legislativă", dar exclud produsele simplei *experiențe empirice* (e.g. regulile empirice, maximele de acțiune *ad-hoc* ce nu pot fi justificate rațional — 1180b, 17). În acest sens slab ni se vorbește despre „știința cu cea mai mare autoritate", anume politica, la începutul EN (1094a, 27).

Intelectul intuitiv (*nous*) (VI, 6). Dacă „știința" era un *hexis apodeiktike*, un *hexis* care asigură medierea necesară între judecăți, imitând relația cauzală, *nous* este acel *hexis*, acea stare sau dispoziție a intelectului, bine inculcată prin studiu, care e aptă să *aprehendeze imediat* principiile prime ale procesului de mediere rațională de tip silogistic, principii care, tocmai pentru că sunt prime, nu pot fi demonstrate. *Nous* este dispoziția habituală a subpărții epistemice a părții raționale a sufletului capabilă de a sesiza nemijlocit adevărul principiilor prime; altfel spus, capabilă să „aprehendeze cu absolută siguranță conexiunile necesare evidente și prime de care depind, în ultimă instanță, conexiunile necesare mediate"[181]. Pe scurt, *nous* este acel *arete* care asigură cunoașterea conexiunilor *prime* și *necesare*: „Intelectul intuitiv are ca obiect termenii primi, pentru care nu există o explicație" (1142a, 26 — trad. Irwin). În *Analiticele secunde* 19, Aristotel prezintă specificul „științei" și „intelectului intuitiv" în felul următor:

> Acum, dintre dispozițiile habituale ale părții raționale a sufletului apte să cunoască adevărul, unele sunt infailibil adevărate, altele sunt supuse erorii — bunăoară opinia (*doxa*) și deliberarea, pe când cunoașterea științifică (*episteme*) și intuiția intelectuală (*nous*) sunt întotdeauna adevărate; mai mult, nici un alt fel de gândire, cu excepția intuiției intelectuale, nu este mai precisă decât cunoașterea științifică, pe când premisele prime sunt mai bine cunoscute decât demonstrațiile și întreaga cunoaștere științifică

[181] Joachim, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, p. 197.

e discursivă. [...] Intuiția intelectuală este cea care aprehendează premisele prime, un rezultat ce decurge din faptul că demonstrațiile nu pot fi sursa originară a demonstrațiilor. [...] Deoarece este singurul gen de cunoaștere adevărată în afară de cunoașterea științifică, intuiția intelectuală (*nous*) va fi sursa originară a cunoașterii științifice. Iar sursa originară a științei intuiește direct premisele de bază originare (*An. sec.* 100b, 5-12 — trad. G. Mure).

Spre a fi mai exacți, la întrebarea cum putem ajunge la cunoașterea principiilor științei, Aristotel răspunde: prin inducție (*epagoge*) și prin *nous*: „trebuie să ajungem la cunoașterea primelor principii prin inducție" (*An. sec.* 100b, 3_5)[182]. Pasajul imediat următor sugerează că *nous* e o capacitate ce rezultă în urma unui exercițiu inductiv. Aristotel precizează că acest *hexis* cognitiv nu este nici înnăscut și nici derivat dintr-o altă dispoziție habituală cognitivă superioară, ci, în ultimă instanță, își are originea în percepție, în urma unui îndelung exercițiu inductiv. Dar, așa cum observă Irwin, „nu este clar dacă *nous* este parte a inducției sau starea pe care am atins-o când am încheiat inducția. Poate că Aristotel avea în minte ambele roluri. Statutul epistemologic pe care-l atribuie Aristotel principiilor prime ale științei demonstrative îi impune să înțeleagă *nous* ca fiind conștiința noninferențială a ceva ca adevărat și necesar și mai bine cunoscut decât consecințele sale"[183]. De exemplu, e o formă de cunoaștere prin *nous* aprehendarea directă a faptului că

---

[182] Știința e învățată prin inferență deductivă sau inductivă. „Inducția duce la principiile prime, adică la universal, pe când inferența deductivă pleacă de la universali. Prin urmare, există principii prime de la care pleacă inferențele deductive și care nu sunt obținute prin inferență deductivă; așadar, ele sunt obținute prin inducție" (1139b, 30).

[183] T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, p. 531. Iată și opinia lui Gauthier și Jolif: „Inducția, adică adunarea la un loc a cazurilor particulare, nu face decât să pregătească drumul intelectului intuitiv, adică intuiției imediate a universalului conținut în aceste cazuri particulare; cunoașterea principiilor poate fi deci atribuită fie inducției (finalizată prin intuiție), fie intuiției (pregătită de inducție)" (*L'Éthique à Nicomaque*, vol. II, p. 490).

un lucru nu poate să existe și să nu existe în același timp și sub același raport; sau, pentru a-l parafraza pe Stagirit, este o formă de cunoaștere necesară aprehendarea directă a faptului că atributul „animal" este un element în natura esențială a omului și că această predicare nu poate avea loc altfel; în schimb, aprehendarea de către altcineva a faptului că „animal" e predicabil despre om, dar nu ca un element al naturii esențiale a omului, este numai o *opinie*. Omul este subiect în ambele judecăți, dar numai în prima inerența predicatului e necesară. Opinia e aprehendarea directă a ceea ce poate fi adevărat sau fals, a ceea ce poate fi într-un fel sau altul. Dar dacă un om aprehendează direct adevăruri care nu pot fi altfel decât sunt, în felul în care se aprehendează direct definițiile pe baza cărora au loc demonstrațiile, atunci el posedă o cunoaștere necesară obținută prin intelectul intuitiv. Obiectul opiniei și al intelectului intuitiv sunt diferite: unul e contingentul, celălalt e necesarul.

Aristotel vorbește și de un fel de intelect intuitiv practic — un *nous* practic — un fel de „simț" practic[184] și de „ochi sigur" în ce privește treburile umane, care ne ajută să cunoaștem nu adevărul necesar (precum *nous*-ul speculativ), ci măsura justă în acțiunile omului; e vorba de o capacitate de a sesiza direct aspectele relevante ale unei situații practice, de pildă faptul că acest act este un furt și, plecând de aici, ne permite să ne adaptăm rațional reacțiile afective la situația intuită corect (1143b, 14). Dar *nous*-ul practic nu e o capacitate a părții epistemice a sufletului, ci a părții opinative: e un *simț* al *mediei* caracteristic omului virtuos. Or, adaugă Aristotel, tocmai „înțelepciunea practică (este) acest ochi al sufletului" (1144a, 30). Cu alte cuvinte, această capacitate de aprehendare directă a binelui moral ține nu de „înțelepciunea speculativă", ci de virtutea dianoetică a „înțelepciunii practice".

Înțelepciunea speculativă (*sophia*) (VI, 7) este un *hexis* al părții epistemice a sufletului rațional care conduce la adevărul

[184] „Percepție practică" (Reeve).

necesar cu privire la „lucrurile care prin natura lor sunt cele mai elevate", anume realitățile necesare și neschimbătoare, zeii și cerul. Ea e o combinație de *episteme* și *nous*[185]: o dispoziție habituală a părții epistemice a sufletului rațional care face persoana înțeleaptă „nu numai să cunoască ceea ce decurge din principiile prime ale unei științe, ci și să aibă o înțelegere adevărată a acelor principii prime" (1141a, 15). Obiectul ei propriu este sfera stelelor și zeii, adică acele realități care sunt „de ordinul cel mai înalt" căci de ele depinde totul în univers, ele fiind originea a tot ce se schimbă (primul motor) și modelul ordinii necesare din univers (sfera stelelor fixe)[186]. Și pentru că există o concordanță între obiect și forma de cunoaștere specifică lui, vom spune că *sophia* este, la rându-i, virtutea intelectuală „de ordinul cel mai înalt".

Episteme, nous și *sophia* sunt virtuți ale *părții epistemice* a sufletului care ne ajută să înțelegem realitățile obiective cele mai înalte, care se află la originea lucrurilor observabile. Odată cu *techne* și *phronesis* coborâm în zona părții opinative și deliberative (*logistikon*) a sufletului, aptă și ea să sesizeze principii, dar nu principii necesare. Așa sunt, bunăoară, principiile celor create de om prin acțiunile sale.

Arta (*techne*) (VI, 4) e un *hexis poietike* (1140a, 21), o dispoziție habituală a subpărții *opinative* sau *deliberative* a părții raționale a sufletului, capabilă de opinii adevărate cu privire la producția a ceva (*poieta*, adică lucrurile *contingente*, care pot fi produse sau nu, produse într-un fel sau altul). „Exercitarea unei arte constă în cercetarea felului în care se produce ceva ce poate exista, dar poate și să nu existe, ceva ce-și are principiul în producător, nu în produs" (1140a, 12-13 — trad. Irwin). Arta are ca obiect „producția" (*poiesis*), nu cunoașterea, nici acțiunea (*praxis*), iar „producția" e

[185] „Înțelepciunea speculativă (*sophia*) este intelect intuitiv (*nous*) în combinație cu știința (*episteme*)" (1141a, 20 — trad. Crisp); „înțelepciunea speculativă este știință și totodată intelect intuitiv" (1141b, 3).

[186] Joachim, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, p. 201.

producerea unui *obiect particular*: un medic produce sănătatea lui Socrate, nu sănătatea în genere. Având de-a face cu particulari, domeniul ei e „domeniul hazardului" (1140a, 19). Ea e distinctă de „știință" pentru că nu poate exista o cunoaștere necesară a contingentului. E distinctă și de înțelepciunea practică pentru că „producția" este un *kinesis* (proces, mișcare, e.g. a construi, a te deplasa fizic), în timp ce „acțiunea" avută aici în vedere de înțeleptul practic e o *energeia* (activitate, e.g. a vedea sau a trăi fericit)[187]. Despre activitățile care compun o viață fericită reflectează înțeleptul practic (*phronimos*). Arta e, în schimb, virtutea *meșteșugarilor*. E o cunoaștere adecvată obiectului (și, în acest sens, practic-adevărată) de care are nevoie bunul meșteșugar atunci când produce un obiect particular (e.g. o corabie). Ceea ce se poate cunoaște prin știință e strict demonstrabil, pentru că *nu poate fi altfel*, pe când artele furnizează o cunoaștere contingentă, o opinie (*doxa*), care *poate fi și altfel* (1141a).

Înțelepciunea practică (*phronesis*) (VI, 5) este un *hexis praktike*, adică o dispoziție habituală a subpărții *opinative* a părții raționale a sufletului care conduce, prin deliberare (sub forma „silogismului practic"), la adevăr cu privire la ce e bine în *acțiunea umană* (*praxis*), mai exact, la ce anume asigură comunității o viață bună. Obiectul ei sunt acțiunile parti-

[187] Distincția dintre *kinesis* (mișcare, proces, schimbare) și *energeia* (activitate, actualizare, act) ar putea fi trasată astfel: *kinesis* semnifică procesul de realizare a unui scop care *depășește* procesul însuși, i.e. apare atunci când procesul se termină (e.g. *casa* apare atunci când procesul de *construcție* se încheie; *producțiile* meșteșugarilor sunt bune exemple de *kinesis*). Pe de altă parte, *energeia* se referă la procesul de realizare a unui scop care e identic cu procesul însuși. *Energeia* e o activitate ce își conține în sine scopul (e.g. viața bună nu e un rezultat exterior, o limită a unui proces, ci e procesul însuși; *theoria* (contemplația) e tot un caz de *energeia*; fericirea (*eudaimonia*) e o activitate (*energeia*), nu un *hexis*, nici un *kinesis* (*kinesis* nu poate fi, atâta vreme cât e concepută ca „scop ultim", căci ar însemna să mai existe un scop care să-i urmeze) (*Met.* 9, 6).

culare *contingente* și tocmai de aceea ea nu e o cunoaștere necesară, o „știință", ci o cunoaștere probabilă, o „deliberare corectă" cu privire la ce avem de făcut. "Înțelepciunea practică" e diferită de „știință" pentru că prima are ca obiect acțiunile contingente particulare, și de aceea forma ei nu poate fi cea demonstrativă, pe când cea din urmă se referă la lucrurile necesare și universale. În buna tradiție platoniciană, diferența de obiect atrage după sine diferența de formă de cunoaștere. Înțelepciunea practică e o capacitate de a evalua moral „cazurile particulare", nu de a explica acțiunea pe baza unor principii cu statut de „adevăruri universale" (1141b, 15-16). Ea e distinctă și de „artă" pentru că obiectele lor țin de genuri diferite: obiectul artei e „producția" (un *kinesis*), în timp ce obiectul înțelepciunii practice e „acțiunea" (care e o *energeia* a virtuților etice). *Phronesis* e, totodată, o „dispoziție habituală *adevărată*" în sensul că e o capacitate cognitiv-deliberativă a sufletului rațional de a descoperi principiul „adevărat", veritabil, al acțiunii; or, „primul principiu în cele întreprinse de om e scopul urmărit"[188], iar acest scop e de regulă ascuns („distrus" sau falsificat) de pasiuni sau de vicii (1140b, 15-20). „Adevărul" despre care e vorba în spațiul acțiunii umane virtuoase e de fapt un *adevăr practic*, „adevărul ce concordă cu dorința corectă", cum îl numește Aristotel (1139a, 31), adevărul ce rezultă din „buna deliberare cu privire la [...] ce anume promovează viața bună în genere" (adică fericirea) (1140a, 25-30). Adevărul practic vizat de *phronimos* e adevărul sugerat de sintagme „adevăratul scop bun", adică veritabilul, autenticul scop bun, nu cel *aparent* (în realitate, răul). El e cu totul altceva decât adevărul științific, după cum cu totul diferite sunt capacitățile ce le corespund. Căci poți fi înțelept în sens speculativ, adică să te numeri printre puținii care au acces la adevărul epistemic — așa cum se spunea despre Anaxagoras sau

[188] Principiul (*arche*) sau cauza eficientă a acțiunii e alegerea deliberată (*prohairesis*), iar principiul alegerii deliberate e dorința rațională (*boulesis*) de a atinge un scop bun (1139a, 31).

despre Thales —, dar să nu fii în același timp un înțelept practic, adică să nu ai capacitatea de a înțelege ceea ce este cu adevărat bine pentru tine și pentru concetățenii tăi, să nu știi să-ți disciplinezi pasiunile și impulsurile, să nu știi cum să-ți cheltuiești banii ori să conduci cetatea etc. Înțelepciunea practică e acea virtute intelectuală de care ai nevoie nu pentru a explica tainele cerului, ci pentru a înfăptui binele cetății, fericirea umană. Dacă ar fi o virtute pur intelectuală ea nu ar putea juca rolul dinamic pe care îl are în raport cu acțiunea umană și nu și-ar explica statutul de virtute practică; pentru a face aceste lucruri, ea are nevoie de componenta dezirantă. Ea se combină în consecință cu dorința, pe care o înnobilează rațional, dând naștere virtuților etice. Într-o caracterizare finală, am putea spune că înțelepciunea practică este „o dispoziție habituală adevărată și practică, rațională, ce vizează ceea ce e bine sau rău pentru o ființă umană" (1140b, 5-7); bine sau rău „nu în anumite privințe particulare" (ca atunci când spunem că e bine să mănânci vegetale pentru a fi sănătos), ci bine sau rău într-un sens mult mai înalt, unul care vizează „ceea ce face să trăiești bine în genere"(1140a, 30). Ea e buna deliberare cu privire la acele lucruri care asigură realizarea fericirii omului.

Dispoziția habituală numită „înțelepciune practică" (*phronesis*) se manifestă arhetipic în sfera politicii (vezi VI, 8). „Politica și înțelepciunea practică sunt una și aceeași dispoziție habituală, deși esența lor nu e aceeași" (1141b, 24). Căci aplicarea înțelepciunii practice la viața cetății poate viza, în particular, activitatea „legislativă"[189] sau „politica" propriu-zisă privită ca dirijare executivă a treburilor curente: aici „decretul" particular, nu legea universală, este „punctul final" al

[189] „A avea înțelepciune legislativă (*nomothetike*) înseamnă a înțelege natura fericirii umane, incluzând înainte de orice viața dedicată contemplării theoretice, și a fi capabil să făurești constituții politice și legile cerute pentru realizarea fericirii" (W. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, p. 212).

deliberării politicianului ori corpurilor publice, așadar elementul ce inițiază acțiunea publică bună[190]. Mai e apoi înțelepciunea practică presupusă în mod specific de „economia domestică". Și cu toate că înțelepciunea practică e privită de opinia comună ca reprezentând o virtute a individului ce se referă la propria sa conduită și la propriile sale interese, „binele propriu nu va putea exista fără administrarea gospodăriei și fără un sistem politic" (1142a, 10). De aceea ar fi incorect să-l considerăm pe Aristotel un egoist etic ce încurajează doar urmărirea binelui *propriu*.

Dacă ar fi să încercăm acum o mai exactă circumscriere a virtuților dianoetice, ar trebui să folosim aceeași metodă pe care am folosit-o în cazul virtuții etice și să asigurăm o simetrie a tratamentului acestor tipuri de virtuți ale sufletului[191]. Ceea ce putem observa imediat este că virtuțile epistemice (intelect intuitiv și știință) nu par a avea contrarii; dimpotrivă, virtuțile părții deliberative a sufletului rațional au contrarii: „arta"[192] are drept contrar „inabilitatea"[193] (1140a, 22) iar înțelepciunea practică are și ea un contrar nenumit (căci e definită drept un „habitus al acțiunii însoțit de rațiune adevărată având ca obiect ceea ce este bine și *ceea*

[190] Decretul (scphism) e ceea ce noi numim astăzi în mod curent lege, spre deosebire de legea fundamentală, constituția, sau chiar o decizie mai concretă. Este o hotărâre care stabilește o politică de urmat în anumite circumstanțe concrete. La Atena, decretele erau redactate de Consiliu (*Boule*) și votate de Adunarea poporului (*Ekklesia*) (R. Gauthier, J. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, vol. II, p. 499).

[191] Neutilizând restricțiile *Topicii*, Gauthier și Jolif ajung la următoarea concluzie, pe care o consider greșită, după cum va reieși din considerațiile mele de mai jos: genul proxim al virtuții etice și al celei dianoetice e *hexis* iar diferența specifică e: „care permite găsirea măsurii juste", respectiv, „care permite să spui adevărul" (R. Gauthier, J. Jolif, L'Ethique *à Nicomaque*, Louvain, Paris, 1970, vol. II, p. 449).

[192] „Arta e un habitus al producerii ce presupune rațiune adevărată" în domeniul lucrurilor contingente (1140a, 21).

[193] „Inabilitatea e un habitus al producerii însoțit de rațiune falsă" în domeniul lucrurilor contingente (1140a, 23).

ce este rău pentru om", 1140b, 5), să-i spunem *neînțelepciunea practică*. Apoi, mai trebuie să observăm că tipul de obiect și de cunoaștere presupuse de funcțiile părții epistemice, respectiv deliberative, sunt diferite, ceea ce face ca genul *proxim* al virtuților dianoetice să nu poată fi pur și simplu „dispoziție habituală". Propun următoarea caracterizare a genului proxim și a diferenței specifice ale virtuților despre care vorbim:

„Știința" = dispoziția habituală a părții epistemice a sufletului capabilă de cunoaștere necesar-adevărată, || în legătură cu obiectele necesare și eterne, *prin demonstrație apodictică* (pe scurt, *hexis apodeiktike*).

„Intelectul intuitiv" = dispoziția habituală a părții epistemice a sufletului capabilă de cunoaștere necesar-adevărată || a obiectelor necesare și eterne *prin aprehendarea directă a principiilor* (pe scurt, *hexis theoretike*).

„Arta" = dispoziția habituală a părții deliberative a sufletului capabilă de cunoaștere contingent-adevărată || în legătură cu producerea unor bunuri contingente cu ajutorul unei anume „măiestrii" (1141a, 10) (pe scurt, *hexis poietike*).

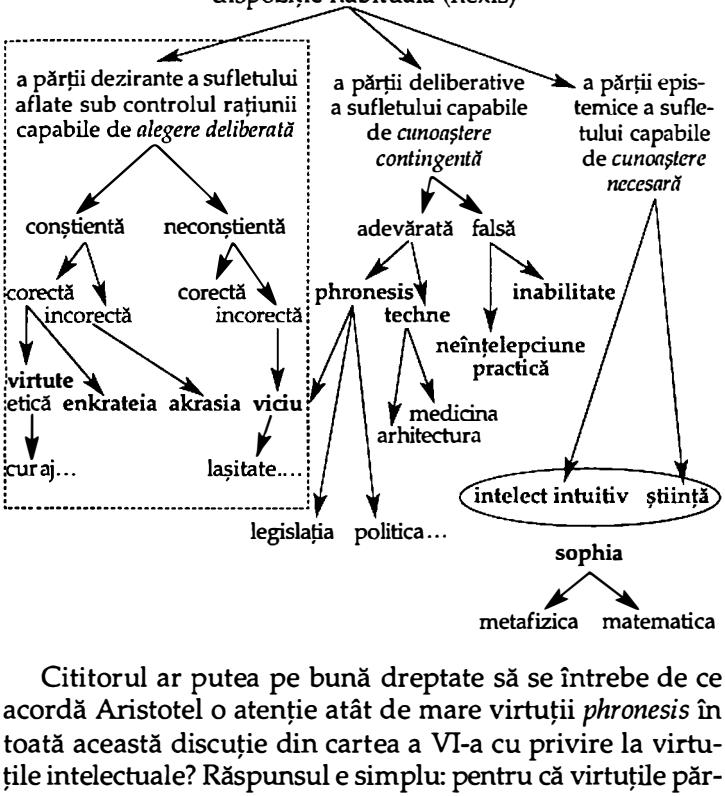
„Inabilitatea" = dispoziția habituală a părții deliberative a sufletului capabilă de cunoaștere contingent-falsă || în legătură cu producerea unor bunuri contingente printr-o lipsă de măiestrie.

„Înțelepciunea practică" = dispoziția habituală a părții deliberative a sufletului capabilă de cunoaștere contingent-adevărată || în legătură cu acțiunile contingente vizând obținerea binelui veritabil al omului *prin buna deliberare* însoțită de „dorința rațională" a binelui.

Neînțelepciunea practică = dispoziția habituală a părții deliberative a sufletului capabilă de cunoaștere contingent-falsă || în legătură cu acțiunile contingente vizând binele aparent al omului prin reaua deliberare.

„Virtutea etică" = dispoziția habituală a părții dezirante a sufletului aflată sub controlul părții deliberative capabilă de alegere deliberată (o dorință deliberativă) conștientă și corectă („adevărată") || în legătură cu alegerea binelui în afecte (și acțiuni).

Schematic, lucrurile ar putea fi reprezentate astfel:



Cititorul ar putea pe bună dreptate să se întrebe de ce acordă Aristotel o atenție atât de mare virtuții *phronesis* în toată această discuție din cartea a VI-a cu privire la virtuțile intelectuale? Răspunsul e simplu: pentru că virtuțile părții epistemice a sufletului (*nous*, *episteme*, *sophia*) sunt tratate pe larg în alte lucrări, iar scopul EN, în această parte mediană a ei, este tocmai explicarea virtuții *etice*, o virtute legată indisolubil de *phronesis*. Căci, spre a fi moralmente virtuos (de exemplu, curajos) nu e suficient *să faci* ceea ce face în mod obișnuit un om curajos (imitându-l mecanic, de pildă), ci mai trebuie să și *alegi deliberat* să faci acel lucru. „A alege deliberat" se zice în grecește *prohairestai*, iar actul alegerii deliberate sau opțiunii raționale e *prohairesis*. El e o capacitate a înțelepciunii practice. Deci orice act virtuos

presupune exercițiul *prohairesis*-ului (alegerea deliberată, opțiunea rațională între alternative: ai putea să faci altceva, dar alegi, te decizi prin deliberare rațională în favoarea actului virtuos) (1105a, 31; 1144a, 19). Această alegere deliberată (*prohairesis*) nu e pur și simplu *dorința* de a face ceva (căci poți dori acte imorale, dar nu poți *opta rațional* pentru acte imorale); ea nu e identică nici cu *impulsul irațional* (căci ființele iraționale nu sunt virtuoase moral) ori cu dorința *rațională* (vrerea, *boulesis*) (căci poți vrea rațional imposibilul, dar nu poți *opta deliberat* pentru imposibil). „Alegerea deliberată" sau „decizia" (*prohairesis*) e dorința de a face ceea ce deliberarea rațională (*bouleusis*) a arătat că poate asigura atingerea unui scop cu *adevărat* bun, intuit corect de *boulesis* (1111b, 26-30; 1112a, 30-; 1113a, 12)[194]. Alegerea deliberată e o „dorință deliberativă" și reprezintă elementul cel mai caracteristic al înțelepciunii practice.

Dar atât dorirea scopului, cât și alegerea mijloacelor în acțiunea umană pot fi făcute *bine sau rău*, moral sau imoral. Am văzut doar că domeniul acțiunilor și scopurilor umane aparține contingentului. Poți fi determinat să urmărești scopuri imorale de o *dorință irațională* (epithymia). Poți fi mânat să comiți un act imoral de un *impuls* irațional (*thymos*). Poți chiar *vrea rațional* un scop fără relevanță morală, de pildă unul imposibil practic, cum ar fi nemurirea, sau un scop care e în realitate rău. Dar, în opinia lui Aristotel, nu poți *alege deliberat* acte pe care le consideri imorale sau imposibile practic, cel puțin dacă vrem să menținem sensul propriu al acestui concept (1111b, 10-30).

Acțiunile morale sunt acțiuni *deliberate*. Dar și deliberarea (*bouleusis*), altfel spus calculul mijloacelor pentru atingerea scopului, poate fi *bună* sau rea. *Reaua deliberare* (1142b, 15-30) nu duce la atingerea scopului bun sau duce la atingerea accidentală a scopului printr-o suită greșită de pași

[194] R. Sorabji notează alți 16 comentatori care interpretează diferit acest concept: vezi R. Sorabji, *Aristotle on the Role of Intellect in Virtue*, în A.O. Rorty (ed.), *op. cit.*, p. 201.

sau duce la atingerea scopului într-un timp inadecvat, prea lung sau prea scurt. *Buna deliberare* (*eubulia*), în schimb, semnifică justețea în alegerea rațională a mijloacelor utile pentru atingerea scopului, o alegere în modul cuvenit și la timpul cuvenit (1142b, 28-35).

De aceea, atât în fixarea scopului (prin *boulesis*), cât și în alegerea mijloacelor (prin *prohairesis*) trebuie să intervină *rațiunea practică*. „Înțelepciunea practică" e tocmai capacitatea „de a cumpăni bine lucrurile" în chestiuni ce țin de acțiunile umane (1140a, 30). Un politician sau un le g uitor iscusit, cum a fost Pericle, bunăoară, e un bun exemplu de înțelept practic, de „om capabil să delibereze" în vederea realizării „binelui omului".

Înțelepciunea practică e așadar o virtute specială: ea e o virtute a părții raționale a sufletului, dar care e indisolubil legată de virtutea etică. Ce înseamnă, mai precis, această legătură? Aristotel o explică succint prin afirmarea a două teze complementare: „este limpede că nu poți fi posesor al înțelepciunii practice fără a fi virtuos" (1144a, 35), dar nici „virtutea propriu-zisă nu poate exista fără înțelepciunea practică" (1144b, 17). Voi încerca în continuare să explic în detaliu această relație.

6.3. **Relația dintre *phronesis* (înțelepciunea practică) și *ethike arete* (virtutea etică)** (VI, 12, 13)

Reiese clar din cele de mai sus că (A) nu este posibil să fii virtuos în adevăratul sens al cuvântului fără înțelepciune practică, nici (B) să posezi înțelepciune practică fără virtute morală (1144b, 31-33).

Să analizăm cele două teze, (A) și (B).

(A) „Nu este posibil să fii virtuos [...] fără înțelepciune practică". Altfel spus, înțelepciunea practică este o *condiție necesară* a virtuții etice. Ce poate însemna aceasta?

Să ne reamintim definiția virtuții etice. Genul proxim al acesteia este dispoziție habituală a părții dezirante sau orectice a sufletului (*orexis* = dorință), care e o parte irațională a sufletului, dar care „participă la rațiune" în sensul că se supune rațiunii sau chiar funcționează în armonie cu rațiunea în cazul omului virtuos (1102b): ea e o dispoziție habituală capabilă de alegere deliberată (*prohairetike*) corectă. „Virtutea naturală" (*physike arete*) (1144b, 15-17) este o „facultate" a aceleiași părți orectice a sufletului care nu e însă înnobilată rațional și de aceea nu e o virtute umană propriu-zisă. „Rațiunea" despre care e vorba aici e chiar rațiunea deliberativă, „înțelepciunea practică".

Nu trebuie să rezulte din cele spuse mai sus că virtutea etică e înțeleasă ca o „formă" de înțelepciune practică (1144b, 21). Și aceasta pentru că ea e totuși o dispoziție a părții *dezirante* (iraționale) a sufletului, pe când înțelepciunea practică e o virtute a părții raționale, chiar dacă deliberative și nu științifice. Dar această parte dezirantă a sufletului are proprietatea *sui generis* de a nu fi *pur* irațională, ci de a „participa, într-un fel sau altul, la rațiune". Rezultă că virtutea etică „nu poate exista fără înțelepciunea practică" (1144b, 22). Mai exact, se poate observa că esența ei e dată chiar de „conformitatea cu judecata justă", altfel spus cu urmărirea măsurii juste în afecte și acțiuni, iar judecata justă e desigur apanajul înțelepciunii practice (1144b, 28). Prin urmare, dispozițiile habituale ale caracterului care poartă numele de virtuți etice presupun prin chiar natura lor (prin definiție) o virtute dianoetică, înțelepciunea practică (*phronesis*); ea strunește rațional emoțiile conform judecății juste. Vedem aici un caz clar de armonizare funcțională a diferitelor părți ale sufletului având ca rezultantă comportamentul moral. Î cazul omului virtuos, trebuie să vorbim de o *funcționare concordantă* (în „armonie") a dorinței și a rațiunii în generarea actului bun, și nu de o *luptă* ori de o dominare exterioară a rațiunii de către pasiuni, ca în cazul omului akratic (1102b, 25-28). Cele două așa-zise părți ale sufletului nu sunt entități separate. Dorința scopului bun e o „dorință ratio-

nală" (*boulesis*) iar dorința mijloacelor adecvate pentru a-l atinge e o „dorință deliberativă" (*prohairesis*). Ceea ce rezultă e că, fără înțelepciunea practică, „virtutea naturală" nu poate fi transformată în „virtute etică propriu-zisă" și că deci nu e posibil să ai un caracter virtuos dacă nu posezi înțelepciune practică.

(B) „Nu e posibil să posezi înțelepciune practică fără virtute morală." Altfel spus, virtutea etică e și ea o *condiție necesară* a înțelepciunii practice (1144b, 33).

Am văzut deja că în capitolul VI, 9 Aristotel distinge între „buna deliberare" și „abilitate". Deliberarea în genere (*bouleusis*) e procesul intelectual de evaluare a mijloacelor celor mai bune pentru a atinge un scop propus. Există bună deliberare (*eubulia*) și proastă deliberare, deliberare corectă și deliberare incorectă. Buna deliberare este un fel de corectitudine, dar nu a cunoașterii, nici a opiniei; căci corectitudinea opiniei e pur și simplu *adevărul*. Or, obiectul eticii e buna deliberare în probleme etice, o anume justețe a reflecției cu privire la mijloacele *adecvate* pentru atingerea unui scop. Dar nu a unui scop oarecare. Pentru cazul unui scop oarecare, Aristotel introduce noțiunea de „abilitate": abilitatea e facultatea de a identifica mijloacele utile pentru a atinge un scop *oarecare*, fără ca aceasta să poată fi numită o „bună deliberare". Căci poți fi abil, adică eficace, urmărind scopuri *josnice*, deci fiind vicios (1142b, 19-23). Poți fi deci un vicios abil (eficace). Pentru a avea o „bună deliberare" trebuie să avem în plus un scop *bun* (1142b, 23). Or, acest scop bun e fixat de dorința rațională, de *boulesis*: el e premisa minoră a silogismului practic. Și așa cum în silogismul demonstrativ principiile sunt aprehendate imediat de *nous*, în cazul silogismului practic principiul e „văzut" printr-o facultate analoagă *nous*-ului, o „senzație" de tip practic aplicată la circumstanțe particulare. Acest simț moral se formează prin experiență și el asigură caracterul *bun* al scopului esențial al virtuții.

Așa cum „virtutea naturală" nu e încă o „virtute etică" fără înțelepciunea practică, tot așa „abilitatea" (= facultatea

discernerii mijloacelor celor mai eficiente pentru atingerea unui scop *oarecare* — 1144a, 25-30) nu e încă o „bună deliberare", deci înțelepciune practică, fără dorința rațională capabilă să fixeze scopul bun; or, această capacitate revine exclusiv „virtuții etice", spune Aristotel, deoarece scopul moralmente bun „nu i se arată clar decât omului virtuos" (1144a, 20-22; 33-35), el nu e dorit rațional decât de omul virtuos[195]. În acest sens, virtutea etică e o condiție necesară a înțelepciunii practice. Dacă înțelepciunea practică ar fi o virtute exclusiv intelectuală, ea nu ar putea juca un rol dinamic în cauzarea acțiunii morale; numai caracterul său dual îi conferă această eficacitate cauzală.

Î concluzie, virtutea etică și înțelepciunea practică nu pot exista separat: „virtutea etică ne ajută să fixăm scopul, înțelepciunea practică să acționăm în vederea scopului"

---

[195] Mai exact, capacitatea de a fixa scopul bun este *boulesis* (dorința rațională) și Aristotel sugerează aici că ea ar aparține exclusiv părții iraționale (orectice) a sufletului (la fel susține în *Politica* 1334b, 22-23). În alte locuri (*Top.* 126a, 3-13, *Despre suflet*, 432b, 5-6, *Ret.* 1369a, 1-3) el pare a susține că *boulesis* aparține părții raționale a sufletului. Din păcate, EN nu spune niciodată explicit cărei părți a sufletului aparține *boulesis* (pentru această dificultate, vezi D. Bostock, *Aristotle's Ethics*, p. 34n). Totuși, în cartea II, 4 a EN ni se sugerează că o persoană virtuoasă nu fixează scopul moral fiind împinsă de plăceri ci, dimpotrivă, ea *judecă* într-un fel sau altul despre ce scop anume e vorba; această judecată nu e însă una discursivă, ci una intuitivă, noetică. Discuția din III, 2 evidențiază de asemenea faptul că dorința rațională e distinctă de dorința irațională (*epithymia*) sau impuls (*thymos*), care aparțin părții sufletului „lipsite de rațiune și care se opune și luptă contra rațiunii" (1102b, 16), ea fiind o dorință ce „se află în totală armonie cu rațiunea" (1102b, 27). Ea are, mai exact, o natură *duală*, irațională și rațională. Dar este în același timp clar că nu putem avea deliberare asupra mijloacelor care duc la scopul moral și nici decizie (care țin de *phronesis*) fără a avea fixat scopul *moral* — căci el e cel analizat; or, scopul moral (cu *adevărat* bun) e *exclusiv* obiectul dorinței raționale a omului *virtuos*, pe când binele *aparent* este dorit rațional de omul vicios (III, 4). În acest sens, într-adevăr, înțelepciunea practică (aptă de *bouleusis* și *prohairesis*) nu poate exista fără scopul bun — fixat doar de omul ce posedă *virtutea etică*.

(1145a, 5-7). Riguros vorbind, este greșit să spunem că virtutea etică este o virtute a părții orectice a sufletului, iar înțelepciunea practică e o virtute intelectuală. Corect ar fi să zicem că înțelepciunea practică e o virtute a părții deliberative a sufletului care nu poate *exista* fără *partea orectică* și că virtutea etică e o virtute a părții orectice a sufletului care *participă la rațiunea practică*. Și mai corect, poate, ar fi să spunem astfel: virtutea etică este o virtute comună a părții orectice și a părții deliberative a sufletului. Nici dorința rațională și nici buna deliberare nu pot exista separat; „virtutea naturală" (ca facultate a părții orectice a sufletului) și „abilitatea" (ca facultate a părții deliberative a sufletului) se transformă împreună în „virtutea etică propriu-zisă", fiecare sub influența părții complementare: virtutea naturală se raționalizează prin intermediul înțelepciunii practice, iar abilitatea devine înțelepciune practică „cu ajutorul virtuții etice" (1144a, 33). Deci omul moral e posesorul virtuții etice în care dorința și capacitatea de deliberare funcționează integrat. Acesta mi se pare sensul atât de comentatului pasaj: „Dar virtutea nu este doar o dispoziție habituală *con*formă cu judecata justă, ci dispoziția habituală ce *este* judecata justă. Iar înțelepciunea practică este judecata justă în asemenea chestiuni" (1144b, 28 — trad. Crisp). De altfel, această concluzie rezultă logic din cele două teze (A) și (B): dacă virtutea etică e o condiție necesară a înțelepciunii practice și înțelepciunea practică e o condiție necesară a virtuții etice, atunci virtutea etică *este* cu necesitate chiar înțelepciunea practică.

Fără a urmări mai mult decât o sugestie suplimentară, voi reformula problema relației dintre virtutea etică și înțelepciunea practică printr-o schemă.

Aceasta sugerează faptul că partea dezirantă (irațională) a sufletului manifestă, între altele, diverse tipuri de dorințe iraționale — *epithymia* și *thymos*; acestea nu pot aparține, din chiar acest motiv, zonei moralului; moralul e o caracteristică exclusivă a ființelor raționale. Afectele, ca dorințe iraționale, determină omul să acționeze haotic, chiar imoral. Dar ele pot fi strunite, iar măsura justă în afecte e cea care înclină

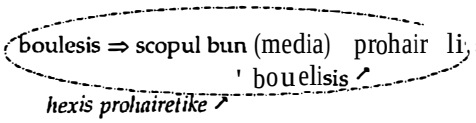
Partea dezirantă (orectică) a sufletului	**Partea deliberativă sau reflexivă a sufletului**	**Silogismul practic**
Afect (*pathos*): e.g diferite tipuri de dorință (*orexis*): - *epithymia* (dorința irațională): poți dori orice, și acte imorale; de aceea *epithymia* nu participă la virtutea etică; - *thymos* (impulsul): o pulsiune irațională; ființele iraționale nu sunt virtuoase moral.		
- *boulesis* (dorința rațională): *boulesis* e un *orexis* al scopului și poate viza: ➢ scopuri imposibile, e.g. nemurirea (1111b15-30); ➢ scopul moral, realizabil practic, i.e. dorința unui bine („măsura justă") ca scop în sine; scopul moral dorit rațional corespunde dispoziției habituale avute în vedere (e.g. viața curajoasă ca scop corespunde hexisului „curaj");	⇔ - *nous* practic (1142a, 27-30) (intuiește „măsura justă")	
⇓	fixează scopul moral (*Met.* 1072a, 29)	Premisa majoră: A dorește rațional să facă E.
	⇑ - *bouleusis* (deliberare), analiza scopului și determinarea lanțului de mijloace care constituie scopul.	Premisa minoră: A consideră că dacă nu face acțiunile $X_1, X_2, \ldots X_n$ atunci el nu va produce E.
- *prohairesis* (alegere deliberată, decizie): e o „dorință deliberativă" de a face ceva aici și acum; ea e dorința de a acționa spre un anume scop dorit de *boulesis* pe care înțelepciunea practică, prin *bouleusis*, l-a analizat până la acțiunea care ne e nouă la îndemână.	⇐	
↘ Decizia declanșează	acțiunea.	Concluzia: A trece la a face X_n.

omul să acționeze *bine*. Pentru a-și stabiliza comportamentul în acest fel, omul trebuie să posede un complex motivațional al acțiunii numit virtute etică. Acesta include acele dorințe care „se supun (totuși) rațiunii": e vorba de *boulesis* și *prohairesis*. Ce înseamnă că aceste dorințe „se supun rațiunii"? Înseamnă că există o cooperare, mai bine zis o „armonie" bine sedimentată prin exercițiu între diferitele părți ale sufletului și această *schemă de cooperare* — pe care am putea-o numi „plan de conduită" — se cristalizează în timp, sub influența educației, și devine un *fel de a fi* al individului, determinând cauzal un anume comportament exterior regulat, anume comportamentul virtuos sau moral.

Pe scurt, *boulesis* cooperează (dacă nu e chiar identic) cu *nous*-ul practic[196], un fel de simț al măsurii, și fixează, căci „vede", măsura justă în *aecte* (scopul), care e un *bine moral*; *boulesis* e o „dorință justă", în acord cu judecata justă: „nimeni nu dorește rațional ceea ce *crede* că e rău" (EE, 1223b, 6). Deci poți dori rațional doar binele (sau aparența binelui). Însă nu poți dori rațional și ceva *ce știi că e rău*. *Bouleusis* e capacitatea rațională de analiză deliberată a scopului prin identificarea „acțiunilor" care duc la el, în funcție de circumstanțe, până la cea mai accesibilă acțiune (asemănătoare analizei unei figuri geometrice în cazul rezolvării unei probleme). Deliberarea poate fi bună sau rea, cea bună fiind o justă identificare a acțiunilor *în funcție de circumstanțe*, o capacitate de a te adapta la context. Pe această bază agentul *decide* — iar *prohairesis* e actul de opțiune între variantele acționale disponibile pentru atingerea scopului. E o capacitate de a selecta acele acțiuni dorite rațional care intră în zona *posibilului practic*. Alegerea deliberată (decizia) — care e o „dorință deli-

[196] Unele pasaje sugerează că *nous*-ul practic este o contraparte practică a *nous*-ul speculativ, distinct de înțelepciunea practică (*phronesis*), a cărei natură e calculatorie, deliberativă: „E evident că înțelepciunea practică nu e știință (*episteme*); căci, așa cum am spus, ea are a face cu *ultimul* lucru, anume cu ceea ce e făcut. Ea e prin urmare opusă intelectului intuitiv (*nous*), deoarece intelectul intuitiv are a face cu *primii* termeni, în legătură cu care nu se poate da nici o explicație rațională" (1142a, 25).

berativă" ce vizează mijloacele care compun scopul — cauzează în final *acțiunea*. Această schemă cazuală a motivației acțiunii morale ar putea fi reprezentată prin următorul lanț de momente:



Un om drept poate restitui un împrumut (faptă aparent dreaptă) pentru că e determinat la acțiune de iubirea pasageră față de partener, nu pentru că u ărește scopul dreptăţ i(măsura justă) și pentru că alege deliberat acțiunea dreaptă. Ca om drept (virtuos), restitui împ r mu t *pentru a* respecta măsura justă în afectul pleonexiei, dar în mod accidental pot face aceeași acțiune fără a fi virtuoasă, dintr-un impuls irațioal. O acțiune morală e doar aceea care e făcută în vederea scopului moral și e cauzată de alegerea deliberată.

Voi face în continuare o paralelă între această teorie a lui Aristotel și o teorie a acțiunii elaborată în mod independent de un autor contemporan, Raimo Tuomela. Ceea ce descrie Aristotel sub forma unei arhitecturi conceptuale adesea obscure, în orice caz spectaculos de complexe, este fenomenul mintal care cauzează acțiunea morală, explicitabil din punct de vedere logic sub forma silogismul u practic. Am putea spune că toată această discuție a Stagiritului articulează într-un mod surprinzător de matur o *teorie cauzală a motivației acțiunii morale.*

6.4. O **analogie contemporană**

Î acest paragraf, voi urmări, la nivelul intuițiilor de fond, câteva similarități frapante care apar între teoria lui Aristotel și teoria generală a acțiunii umane elaborată de filozoful finlandez Raimo Tuomela[197]. Nu e vorba de o investigație

[197] R. Tuomela, *Human Action and Its Explanation*, D. Reidel Pub. Co., 1977.

exactă ori exhaustivă, ci mai degrabă de o listă incompletă de asemănări sugestive. *Etica* lui Aristotel va putea fi astfel mai bine localizată din punct de vedere tematic și i se va putea aprecia mai exact importanța istorică și surprinzătoarea actualitate.

Pentru mulți cititori, paginile aristotelice pe care abia le-am analizat au toate șansele să pară un spectacol de pedanterie teoretică plictisitoare și greu de urmărit, complicând prin exces analitic șansa pe care am putea-o avea de a înțelege ce este virtutea morală — un subiect ce pare atât de accesibil intelectului obișnuit. Suntem asaltați nemilos de termeni tehnici precum *hexis, boulesis, prohairesis, bouleusis, orthos logos, nous* etc., ale căror definiții și relații reciproce nu sunt întotdeauna clare, când lucrurile ar putea fi spuse mult mai simplu: „virtuțile sunt acele calități cu ajutorul cărora individul obține *eudaimonia*" (MacIntyre). La ce ar putea folosi aceste sofisticate arabescuri conceptuale?

Mai întâi, trebuie să spunem că Aristotel nu a scris acest tratat de *teoria generală a acțiunii morale* pentru publicul larg. El l-a gândit și l-a scris pentru studenții din Lykeion, posesori ai unei bogate și adecvate experiențe practice, ca și științifice. Analogia pe care o voi face în continuare cu cartea lui Tuomela — o lucrare de filozofie și psihologie a acțiunii în genere — sper că va spulbera această impresie nefavorabilă și va arăta că *Etica nicomahică* e o cercetare de filozofie morală a cărei grandoare constă tocmai în nivelul surprinzător de ridicat de articulare și rafinare teoretică, nivel ce o face comparabilă cu lucrări similare din zilele noastre. Pentru cei ce caută aici o rețetă facilă despre cum am putea deveni fericiți, „cunoașterea unor astfel de probleme devine inutilă" (1095a, 9).

Să începem așadar cu răsfoirea lucrării lui Tuomela: care e domeniul tematic al cărții sale? El e acela al explicării acțiunii *în genere*, așa cum la Aristotel e cel al explicării acțiunii *morale*[198]. Iată ce ne spune Tuomela:

---

[198] Există controverse în legătură cu faptul dacă lucrarea lui Aristotel ar trebui numită o lucrare de filozofie „morală" sau nu. Căci

Această carte reprezintă o abordare filozofică unitară și sistematică a acțiunii umane și a explicației ei în spiritul realismului științific. În plus, ea discută alte subiecte înrudite, cum ar fi psihologia formării conceptelor sau natura evenimentelor și stărilor mintale. Acest fapt se datorează împrejurării că problemele-cheie din filozofia psihologiei sunt strâns conectate între ele (p. 1).

Ce semnificație are în acest context general conceptul de „acțiune", concept central al teoriei sale cauzale a acțiunii:

În concepția noastră, o *acțiune* poate fi concepută ca un comportament cauzat sau generat de intențiile noastre efective (p. 8).

Să privim acum cursul Stagiritului. Dacă pentru Tuomela acțiunea e un comportament cauzat sau generat de „intențiile noastre efective", pentru Aristotel ea e ceva foarte asemănător: acțiunea (*praxis*) morală e o activitate (ellerge i) intenționată sau voluntară, având ca „origine" (ca principiu, *arche*) alegerea deliberată (*prohairesis*). Dar simplitatea comparativă a definiției lui Tuomela e numai aparentă, căci el adaugă:

În concepția noastră, o abordare adecvată a noțiunii de acțiune presupune referirea atât la antecedenții, cât și la consecvenții procesului comportamental. Antecedenții primari vor fi, în abordarea noastră, *intențiile efective* (episoadele intenționale (*intendings*)) și opiniile (bcli es), în timp ce volițiile (wants), dorințele (*desires*), datoriile (*duties*) și obligațiile (*obligations*) etc. vor fi construite ca antecedenți secundari care formează intenția (p. 9).

Vom începe cu noțiunea de episod intențional *(intending)* care, ca orice concept psihologic, poate fi caracterizat din perspective variate. O cale de a caracteriza episoadele intenționale sau posedarea intențiilor e cea funcțională, prin „consecințele" lor. Intențiile pot fi privite, în acest sens, ca *dispoziții de a acționa* (p. 130).

întrebarea Stagiritului e una mai largă: „Ce înseamnă să trăim bine?", iar nu ce înseamnă să trăim *moral*. Viața bună include exercițiul unor virtuți nemorale, intelectuale, și presupune elemente care nu țin de *caracterul* omului. Nicăieri Aristotel nu susține că modul de viață cel mai bun pentru om e modul de viață *moral* (vezi D. Bostock, *Aristotle's Ethics*, p. 7). Oricum ar sta lucrurile, noi vom urmări în acest paragraf paralelismul dintre cei doi autori selectând, la Aristotel, numai cazul acțiunilor *morale* (virtuoase).

Prin urmare, „intențiile" lui Tuomela sunt anumite calități dispoziționale. Merită să explorăm de aceea analogia dintre „intenție" (ca dispoziție de a acționa) și „hexis" (ca dispoziție habituală), respectiv dintre „intenție efectivă" și „prohairesis" (alegere deliberată). Ceea ce propune Aristotel în EN este o teorie a acțiunii în care motivul determinant (cauza acțiunii) e un episod mintal ce ține de colaborarea dintre partea dezirantă a sufletului și partea sa deliberativă. El conferă acțiunii un sens asemănător celui dat de Tuomela: acțiunile morale sunt activități voluntare („voluntar pare să fie actul al cărui principiu se află în însuși cel ce acționează, care *cunoaște* condițiile specifice ale desfășurării acțiunii" — 1111a, 23-25). Pot exista și acțiuni cauzate de un impuls irațional sau acțiuni făcute involuntar, prin constrângere, dar nu acestea îl preocupă pe Stagirit. Acțiunile morale sunt voluntare și premeditate, adică făcute prin alegere deliberată (sau intenționat), deci punând în funcțiune complexul motivațional: *boulesis*, *bouleusis* și *prohairesis*. " Î ce privește actele îndeplinite în conformitate cu virtutea, nu este de ajuns ca ele să posede în sine calitățile respective pentru a fi înfăptuite în mod drept sau cumpătat, ci trebuie ca și cel ce acționează s-o facă [...] (în mod) *conștient* și având o *intenție* precisă [...]" (1105a, 29-35). Căci „omul este *principiul* şi *creatorul* actelor sale" (1113b, 18). „De noi depinde să îndeplinim sau nu actele frumoase, ca și pe cele urâte, și în aceasta constau virtutea și viciul" (1113b, 12-13). Prin urmare, virtutea și viciul, aceste „dispoziții habituale", nu sunt pentru Stagirit altceva decât *dispoziții de a acționa* moral sau imoral.

Să revenim pentru o clipă la Tuomela. După părerea acestuia, problema caracterului intenționat sau voluntar al acțiunii e mai complicată decât s-a spus până acum. Căci există „intenții complexe" și „intenții simple". *Intențiile complexe* au forma „*A* intenționează să producă *X* făcând *Y*". Sau „A intenționează să producă X făcând Y_1, Y_2 .... Y_n", care poate fi privit ca un lanț de mijloace. *Intențiile simple* sunt de forma „*A* intenționează să facă *Y*" (p. 130).

Privind din nou în *Etica nicomahică*, am putea presupune că Aristotel avea intuiții similare: „Virtutea presupune anumite alegeri deliberate" (1106a, 3) iar deliberarea (*bouleusis*) e activitatea rațională prin care se aleg „mijloacele necesare (Y) pentru a atinge scopul (X)" (1112b, 11).

Structura „intenției complexe" a lui Tuomela este următoarea: Pentru orice agent A și orice acțiune X și Y, A *intenționează* să producă X făcând Y dacă și numai dacă:

(1) A crede (*believes*) că va produce X făcând Y.

(2) A vrea (*wants*) să producă X făcând Y etc.

El adaugă: „E posibil ca prin *deliberare rațională* să ajungi să *decizi* producerea lui X prin executarea lui Y sau, ceea ce e același lucru, să decizi să acționezi pe baza voliției (*want*) pentru a produce X prin executarea lui Y" (p. 134).

În cazul teoriei aristotelice „există o facultate numită *abilitate*, a cărei caracteristică este de a putea face toate lucrurile (Y) ce converg spre scopul propus (X) și de a-l atinge" (1144a, 25-30). Abilitatea presupune *convingerea* că scopul poate fi atins prin mijloacele evidențiate de deliberare („orice deliberare e o cercetare" (1112b, 15-21) care conexează mijloacele cu scopul). Apoi, orice deliberare ajunge la „cauza primă" a acțiunii (Y_u) în legătură cu care are loc *opțiunea sau decizia* (*prohairesis*): „Căci obiectul alegerii deliberate e unul din lucrurile care ne stă în putere și care e dorit după deliberare" (1113a, 10). „Căci orice om încetează să mai cerceteze în ce fel trebuie să acționeze când a redus principiul acțiunii la sine, adică la partea sufletului care dă ordine, căci aceasta e cea care alege deliberat" (1113a, 5-7). Dar abilitatea se transformă în înțelepciune practică numai dacă e cuplată cu virtutea etică, altfel spus, cu un factor dezirant. Nu e suficient să *crezi* că făcând Y vei produce X, mai trebuie să și *dorești* aceasta. Deliberarea rațională (*bouleusis*) e o descompunere a scopului Y (pe care-l dorești rațional) în mijloacele X care duc la el.

Dar cel mai bun analog al discuției aristotelice despre *prohairesis* (alegere deliberată, opțiune, decizie) este discuția lui Tuomela despre *intenția efectivă* (*effective intention*). Iată ce spune acesta:

Să discutăm acum noțiunea de *intenție efectivă* (a face ceva *acum*). În mare, acest gen de intenție efectivă e un episod intern executoriu care (din punct de vedere dinamic) corespunde la ceea ce unii teoreticieni numesc acte de voință (*willing*) sau încercări (*tryings*). Prin urmare, intenția mea devine *efectivă* în sensul că duce imediat la executarea de către mine a acțiunii nemijlocite prin intermediul comportamentului meu corporal. Ea devine astfel încercarea mea intenționată de a produce cu ajutorul comportamentului meu corporal orice e necesar pentru satisfacerea intenției mele (pp. 136, 137).

Să-l ascultăm acum și pe Aristotel:

Alegerea deliberată (*prohairesis*) vizează mijloacele necesare atingerii scopului (1111b, 27). După ce scopul a fost stabilit, se reflectează la modalitatea și la mijloacele prin care acesta va putea fi atins (1112b, 15). Iar dacă mijlocul este unul singur, se caută modul în care scopul va fi atins prin acesta, iar pe acesta prin ce alt mijloc, până când se ajunge la *cauza primă* care, în ordinea descoperirii, este ultima (1112b, 17-20).

Pentru Tuomela, episoadele intenționale au „un rol de orientare a comportamentului". Ele „ghidează în mod teleologic (*purposively*) comportamentul într-un sens în care actele volitive (*wantings*) nu o fac" (p. 133). Pentru Aristotel, „dorința rațională (*boulesis*) privește scopul" (1113a, 15). „Scopul fiind obiect al dorinței raționale (*boulesis*), iar mijloacele de a atinge scopul fiind obiect al deliberării (*bouleusis*) și al alegerii deliberate (*prohairesis*), actele legate de mijloace trebuie să fie conforme cu alegerea deliberată (*prohairesis*) și voluntare" (1113b, 1-5). Pentru Tuomela, „e imposibil pentru un agent să intenționeze să facă ceva dacă nu *crede* că poate face acel lucru cel puțin cu o anumită probabilitate[199]. Poți intenționa să faci imposibilul (e.g. o persoană ignorantă în ale matematicii poate intenționa să rezolve cvadratura cercului), dar nu poți intenționa ceea ce *crezi* că e imposibil" (p. 133). În perfectă concordanță, Aristotel întărește: „Dar alegerea deliberată (*prohairesis*) nu e nici

[199] „Căci alegerea deliberată se face cu ajutorul *rațiunii și inteligenței*", ar spune Aristotel — 1112a,16.

măcar dorință rațională. [...] Căci nu există o alegere deliberată (*prohairesis*) a imposibilului și cine ar pretinde că-l alege ar părea un smintit. Există însă o dorință rațională (*boulesis*) a imposibilului, de pildă cea a nemuririi" (1111b, 20-22).

Î concluzie, dacă „intenția efectivă" a agentului A înseamnă că „A intenționează să producă X făcând Y_1, Y_2 [...]", „alegerea deliberată" aristotelică înseamnă ceva foarte asemănător: „Agentul A decide (alege) să facă Y_1, Y_2, [...] pentru a produce X (scopul, media) care e *dorit rațional*."

Deci virtutea etică și înțelepciunea practică funcționează împreună și reprezintă *un fel de a fi stabil* al caracterului persoanei raționale care, pe baza unei *coordonări stabilizate* (grație unui îndelungat exercițiu) a componentelor orectice și deliberative menționate mai sus, dă naștere acțiunii virtuoase ca episod extern.

La Aristotel, acțiunile propriu-zis morale (care nu pot fi decât voluntar-premeditate — 1111a, 20-25; 1111b, 4-5) sunt cauzate de analogul „intențiilor efective". Acest analog e chiar virtutea etică în toată complexitatea ei internă; căci „virtuțile (etice) au un caracter voluntar" (1115a, 2) în sensul că sunt capabile de alegere deliberată, aceasta presupunând toate celelalte capacități (dorința rațională și deliberarea) într-o funcționare integrată. Așa cum am văzut, și „intențiile efective" sunt stări mintale *foarte complexe* pentru că ele sunt părți a ceea ce Tuomela numește „planurile de conduită" ale agentului. Ajungem astfel să constatăm că aceste „planuri de conduită" reprezintă chiar complexul motivațional al acțiunii raționale care poate fi descris prin *silogismul practic*. Iată ce spune Tuomela despre *silogismul practic*:

> În viziunea noastră, acțiunile (intenționate) sunt cauzate de intențiile efective (*effective intendings*) (numite încercări (*tryings*) sau voliții (*willings*)). Totuși, așa cum am văzut, intențiile efective sunt stări mintale foarte complexe. Între altele, susținem că ele sunt părți esențiale din planurile de acțiune mai largi ale agentului. Asemenea planuri — să le numim planuri de conduită — vor servi totodată pentru a *explica* acțiunile agentului. Și aceasta deoarece

planurile de conduită ale agentului pot fi activate astfel încât ele să *cauzeze teleologic* acțiunile (i.e. faptul că un agent *are* un plan de conduită poate servi drept cauză). Un tip deosebit de important de plan de conduită este descris cu ajutorul *silogismului practic*. Vom argumenta că planurile de conduită și ceea ce e exprimat de premisele silogismului practic cauzează teleologic acțiunile (*u r osively* emise *actions*). (pp. 156, 157).

Similar raționează și Aristotel:

Omul de știință (*epistemon*) este omul care e capabil să demonstreze. [...] Înțeleptul practic (*phronimos*) este omul ale cărui acțiuni sunt inteligente, controlate de rațiune, adică de buna deliberare. Înțelepciunea sa practică (*phronesis*) este un *hexis dianoetike* — o capacitate bine sedimentată de a judeca sau delibera — care se exprimă ea însăși în silogisme ale căror concluzii sunt *prohaireiseis* (scopuri) sau acțiuni (Aristotel spune că e același lucru)[200].

Detaliind structura silogismului practic, Tuomela precizează: „Vom privi silogismul practic (sau cel puțin premisele sale) ca un gen special de plan de conduită ce are un rol important în teoria acțiunii. Iată schema inferenței practice propusă de Von Wright:

(P1) A intenționează să producă un anume scop E.
(P2) A consideră că dacă el nu face acțiunea X, el nu poate produce E.
(C) A trece la a face X.

Această schemă reprezintă forma de bază a silogismului practic. Prima sa premisă vorbește despre intenţia lui A de a face ceva care are drept consecință faptul că E este realizat sau produs. Am putea spune și altfel, într-un mod mai precis, anume că A intenționează să facă Y astfel încât rezultatul acțiunii Y este realizarea evenimentului (sau stării de lucruri) E. Î loc de «intenționează» se poate spune «urmărește», «vizează ca scop» sau, uneori, «vrea» (wants) — (vezi rolul analog al lui *boulesis*).

[200] Joachim, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, p. 208.

Premisa (P2) vorbește despre *opiniile lui A cu privire la relația mijloc–scop* (*A's means-end belief*) în sensul larg că facerea acțiunii X (sau a lui Y) este factual (sau conceptual) necesară pentru realizarea lui E — (vezi rolul analog al lui *bouleusis*).

Concluzia (C) descrie *începerea de către A a acțiunii X.*" (pp. 172, 173) — (vezi rolul analog al lui *prohairesis*).

Î descrierea lui Joachim, Aristotel judecă într-un mod perfect analog:

> Structura silogismului practic — silogismul a cărui concluzie e o decizie de a acționa sau o acțiune — devine o chestiune foarte importantă pentru nestăpânirea de sine (*akrasia*). Să luăm în considerare exemplele lui Aristotel. Premisa majoră este o concepție generală sau un principiu. Ea definește natura scopului sau a unui constituent al scopului — i.e. stabilește că scopul sau binele cel mai înalt e așa și așa („Căci silogismele acțiunii pornesc de la următoarea premisă majoră: «Dat fiind că acesta este scopul și binele suprem»" — 1144a, 33-34). Premisa minoră trebuie să aibă un subiect particular. Particularul care e subiectul minorei poate fi aprehendat numai prin *aistesis* (percepție). (E.g. „acest aliment este uscat" sau „tu însuți ești om", în raport cu premisa majoră „alimentele uscate sunt bune pentru orice om" — 1147a, 1-10.) Concluzia este un *prohairesis* care are ca rezultat imediat acțiunea. O instanță particulară a concluziei unui silogism practic (politic) este decretul[201]. (Vezi EN 1147a, 25b, 20)

Aducerea într-o formă logic-deductivă a silogismului practic nu este imposibilă, deși e o chestiune controversată. Chiar forma „raționamentului acțiunii" la Aristotel e controversată: este premisa majoră descriptivă (ca la Von Wright) sau e prescriptivă? Este concluzia un imperativ (1147a, 30-31) iar „silogismul" o trecere de la o premisă descriptivă la o concluzie normativă ? (eroarea naturalistă). Consecvenți cu gândirea lui Aristotel, ar trebui să spunem că nu e posibil un silogism demonstrativ (deductiv, apodictic) despre domeniul contingentului acțional. Nu e posibilă *episteme* în do-

[201] Joachim, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, p. 210.

meniul acțiunii practice: „omul instruit caută în fiecare gen doar gradul de precizie implicat de natura subiectului; căci a pretinde unui matematician argumente persuasive ar fi *ca și când ai pretinde demonstrații abstracte unui orator*" (1094b, 25-26). Doar *„scopul politicii nu este cunoașterea teoretică*, ci acțiunea" (1195a, 6). In acest caz, discuția lui Aristotel despre „raționamentul acțiunii" ne apare mai degrabă ca o tentativă de a *explica* (*horos*) structura motivației acțiunii morale decât de a construi o *logică* a acțiunii.

Multe alte asemănări de acest tip ar putea fi descoperite de către cel ce citește atent, în paralel, aceste două lucrări. Dacă cititorul nu a fost convins de cele spuse aici, el poate să uite acest paragraf. Scopul meu nu a fost decât să *sugerez* un paralelism ce mi s-a părut elocvent.

7.

STĂPÂNIREA ȘI NESTĂPÂNIREA DE SINE (VII, 1-10)

Cele zece capitole ale cărții a VII-a care sunt dedicate temei stăpânirii și nestăpânirii de sine — recunoscute ca unele dintre cele mai provocatoare pagini din istoria dezbaterii etice — sunt considerate de majoritatea comentatorilor ca extrem de obscure. Alții cred, dimpotrivă, că Aristotel e aici cât se poate de coerent (A. Rorty). Să încercăm să ne facem o părere.

7.1. **Alte dispoziții habituale diferite de virtutea etică** (VII, 1)

Aristotel ne-a obișnuit până aici cu ideea că toate virtuțile etice sunt dispoziții habituale. La începutul cărții a VII-a, el ne reamintește că reciproca nu e valabilă: există dispoziții habituale care nu sunt virtuți etice: arta, de pildă. Și găsește de cuviință să mai adauge două, chiar ale părții orectice a sufletului, cât se poate de relevante pentru explicarea comportamentului rațional: *caracterul eroic* și *stăpânirea de sine (enkrateia)*, având asociate defectele corespunzătoare, *bestialitatea* și *nestăpânirea* de *sine (akrasia)*:

caracterul eroic	- - - - -	bestialitatea
virtutea	- - - - -	viciul
stăpânirea de sine	- - - - -	nestăpânirea de sine

Aristotel precizează în legătură cu aceste dispoziții: „Nici una dintre dispozițiile incluse în aceste două grupe nu trebuie considerate identice cu virtutea sau viciul, dar nici de un gen diferit" (1145b). Toate aparțin, într-adevăr, genului „dispoziții habituale ale părții orectice a sufletului" și sunt lăudabile sau blamabile. „Caracterul eroic" e „excesul de virtute", e o deformare a caracterului virtuos înspre limita a ceea ce depășește virtutea, e caracterul persoanei care aspiră să fie „un om divin": dar zeul nu e virtuos, ci „mai presus de virtute" (1145a, 25); numai omul este astfel. Această dispoziție habituală supererogatorie se află la polul opus al defectului corespunzător: „bestialitatea" e „excesul de viciu" ca o consecință a unei maladii sau a unei dezvoltări anormale, făcându-l pe omul ce o posedă o ființă stranie, sub orice viciu, la limita animalicului:

> Numesc dispoziții bestiale cele manifestate de pildă în cazul creaturii despre care se povestește că spintecă pântecele femeilor însărcinate pentru a le devora pruncii sau în cazul unor populații sălbatice de pe țărmurile Pontului despre care se spune că le place să mănânce carne crudă sau carne de om iar alții își oferă reciproc copiii pentru ospețe (1148b, 20-25).

Bestialitatea e o cădere a omului în subuman, așa cum caracterul eroic e o încercare de ridicare în suprauman; nici subumanul, nici supraumanul nu posedă însă, propriu-zis, virtuți sau vicii.

Analiza lui Aristotel se concentrează pe stăpânirea și nestăpânirea de sine, mai cu seamă pe nestăpânirea de sine (*akrasia*). De ce această opțiune? Î cartea a VII-a Aristotel *continuă* tema începută în cartea a VI-a: ce contribuție are partea rațională a sufletului la asigurarea unei vieți *morale*? În cartea a VI-a el evidențiase legătura dintre înțelepciunea practică și virtutea etică — a fi virtuos moral înseamnă a poseda „înțelepciune practică", acea capacitate de alegere a scopului corect și a mijloacelor adecvate.

Exista însă în epocă un punct de vedere (al lui Socrate și Platon) după care răufăcătorii fac lucruri rele din cauza *ignorării* scopului corect, căci nici o persoană nu ar face în mod voluntar ceea ce *știe* că e greșit. Dacă face acel lucru, înseamnă că îl face neștiind că greșește. Prin urmare, toate formele de acțiune rele sunt cauzate de *ignorarea binelui*, deci de o proastă funcționare a *phronesis*-ului. Virtutea etică e așadar o dispoziție cognitivă, iar viciul o formă de ignoranță. Iată, mai exact, punctul de vedere al lui Platon din *Protagoras*. Există două puncte de vedere cu privire la cauzalitatea acțiunii morale. Primul e al acelora care susțin că o cunoaștere a binelui sau răului ar cauza cu necesitate acțiunea bună sau rea: „Dacă cineva ar cunoaște binele și răul nu s-ar mai lăsa stăpânit de nimic care l-ar îndemna să facă altceva decât i-ar porunci știința" (*Prot.*, 352c). Al doilea punct de vedere susține că omul vicios poate face răul pentru că e stăpânit de pasiuni, chiar dacă cunoaște ce e bine să facă: „Mulți, cunoscând cele bune, nu vor să le facă, deși le e cu putință, ci fac răul [...] învinși de plăcere sau durere" (*Prot.*, 352, d-e). Ce înseamnă în realitate „a fi învins de plăcere sau durere"? Răspunsul e că omul virtuos trebuie să știe „alegerea justă între plăcere și neplăcere", care e „un fel de măsurătoare" pentru „a constata prinosul sau lipsa sau egalitatea" (*Prot.*, 357b). Or, cel ce nu știe să facă această alegere justă, „greșește". „Cei ce greșesc, greșesc din *lipsa de știință* în ceea ce privește alegerea celor plăcute și a celor neplăcute, adică a binelui și a răului" (357d). Prin urmare, a ști ce e binele și a face răul „învins de plăceri" înseamnă *a ignora*, de fapt, binele: „a fi învins de plăceri e cea mai mare *neștiință*" (*Prot.*, 357e). Deci cel ce știe ce e binele nu poate face răul. Un om care știe ce e binele și face răul *nu poate exista*! „Dar ridicolă afirmație mai faceți spunând că cineva săvârșește cele rele, știind că sunt rele, deși n-ar trebui să le facă, învins fiind de cele bune" (*Prot.*, 355d).

Ei bine, Aristotel trebuie să se decidă: se aliniază sau nu punctului de vedere, vehiculat în Academia lui Platon, anume că toate acțiunile rele sunt datorate *ignorării binelui*?

Răspunsul Stagiritului va fi nuanțat, în concordanță cu spiritul metodei sale dialectice: poți comite răul știind ce e bine să faci; omul care acționează așa e omul *nestăpânit* (akratic) și el trebuie distins de omul *vicios*, de pildă de cel *necumpătat*, care nu e conștient de sine că e vicios și confundă binele cu aparența binelui. Iată cum comentează Amelie Rorty această situație:

> Spre deosebire de a ates (omul nestăpânit), *kakos* (omul rău, vicios) este omul care ignoră principiile generale ale acțiunii: el *greșește în ce privește scopurile sale*. El are scopuri — e genul de persoană care poate acționa în lumina scopurilor sale —, dar are *scopuri greșite*. Deoarece el e capabil de acțiune voluntară, e genul de persoană care își poate revizui scopurile: el are trăsăturile constituționale și intelectuale care fac o asemenea revizuire posibilă, chiar dacă este improbabil că o va face. Spre deosebire de el, *akrates* are *scopurile bune*: el posedă *realmente* cunoașterea generală a ceea ce e bun și nu cunoaște doar la *suprafață* formulele care exprimă o asemenea cunoaștere. El poate avea într-adevăr aceleași opinii generale ca și *phronimos*. Comportamental, *akrates* este adesea confundat cu *akolastos* (necumpătatul), deoarece ei tind amândoi să se orienteze greșit în problema plăcerilor. Dar ei ignoră tipuri diferite de lucruri; ei se află în condiții distincte (1150b, 29-1151a, 1). Spre deosebire de *akrates*, omul necumpătat (*akolastos*) e un tip de *kakos*. El e un om rău, nu unul nestăpânit. El e din principiu un necumpătat (1118a, 1; 1150b, 29). [...] El urmărește plăcerea în activitatea sa mai degrabă decât își găsește plăcerile atunci când urmărește scopul autentic al activității. Deoarece el concepe greșit ceea ce e cu adevărat binele în ceea ce face, el își găsește plăcerea într-un loc greșit. *Akolastos* e indus în eroare de plăcere deoarece el nu știe ce e binele. Din contră, *akrates* uită temporar cunoașterea sa cu privire la ceea ce e bine deoarece s-a pus pe sine într-o situație și într-o condiție în care percepțiile sale cu privire la plăcere sunt în așa fel afectate încât el acționează acum din *reacțiile* sale (*pathe*), mai degrabă decât din cunoașterea sa (1151a, 20-28)[202].

[202] A. Rorty, *Akrasia and Pleasure*, în A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 271.

Să comparăm în detaliu omul vicios și omul akratic:

Viciosul	Akraticul
1) Acționează voluntar (cauza acțiunii e în agent; e conștient de scop, obiect și mijloace; nu e constrâns). 2) Obiectul specific: afecte și acțiuni (e.g. cumpătarea are ca domeniu afectul plăcerii tactile și gustative). 3) Acționează *premeditat*, i.e. cauza acțiunii e o alegere deliberată în favoarea *răului* moral care pentru el e un bine aparent (excesul în afectele simțului tactil — în cazul necumpătatului). 4) Nu e conștient de sine că e vicios (1150b, 35) și persistă în decizia luată (e incorijabil).	1) Acționează *voluntar* (1152a, 17). 2) Obiectul specific: afectul plăcerii tactile (și gustative). 3) Acționează *nepremeditat*: cauza acțiunii e o „dorință intensă" (1148a, 21) care e îndreptată *împotriva* alegerii deliberate (1151a, 1; 7; 13). Akraticul posedă „principiul" (scopul bun) dar se abate temporar de la el sub influența pasiunilor năvalnice. 4) E conștient că greșește și regretă hotărârile luate (e corijabil).

7.2. **Din nou despre metoda diaporematică** (VII, 1, 2)

Înainte de a trece propriu-zis la detaliile temei *akrasiei*, Aristotel ne prezintă metoda cea mai bună pe care ar putea-o utiliza etica și politica, în acest fel el reluând o temă schițată deja în cartea I și reluată din când în când. Această metodă e metoda dialectică, diaporematică sau metoda opiniilor curente (*endoxa*), cum îi spune Barnes[203]. Ea nu e metoda silogistică, deoarece pleacă de la *opiniile curente* (care sunt doar probabile, diverse și contradictorii) pentru a ajunge la *adevărul* ascuns în spatele lor. Ea e reflexul filozofico-metodologic al metodei tribunalelor: să ajungem la adevăr ascultând toate părțile. E și metoda istoricului filozofiei —

[203] Pentru o analiză detaliată a acestei metode a lui Aristotel, care depășește ca interes limitele eticii, vezi J. Barnes, *Aristotle and the Methods* of Ethics, „Revue internationale de philosophie", nr. 133-134, 1980.

de atunci sau de astăzi — confruntat pe aproape orice temă cu multitudinea opiniilor diverse ale predecesorilor. Cum se poate el descurca pentru a afla adevărul? Dacă e posibil — răspunde Aristotel — prin justificarea *tuturor* opiniilor curente, oricât de diferite ar fi, dacă nu sunt reciproc-contradictorii. Iar dacă nu poate face aceasta, atunci prin justificarea celor mai importante dintre ele, eliminând dificultățile și păstrând toate opiniile pe care nu este obligat să le respingă.

„Trebuie însă, așa cum am procedat și în alte cazuri, să expunem diversele puncte de vedere legate de subiect și, după ce vom fi relevat dificultățile (*aporiai*) pe care acestea le suscită, să ajungem astfel să dovedim valabilitatea tuturor opiniilor curente privitoare la aceste dispoziții sufletești sau, dacă nu e posibil, a celor mai răspândite și mai importante; căci, dacă dificultățile sunt rezolvate și dacă opiniile curente rămân valabile, demonstrația va fi satisfăcător încheiată" (1145b, 3-8).

Într-un sens general, metoda diaporematică e caracterizată astfel de F. Peters:

> *Diaporia*, explorarea diverselor căi, dobândește trăsăturile unui proces dialectic (*Met.* 995a-b) în care investigarea opiniilor (*endoxa*) împărtășite de filozofii înaintași constituie un demers preliminar necesar pentru ca o teză să fie dovedită (*De an.* I,403; EN. VII, 1145b). Astfel, se începe cu formularea dificultăților (*aporiai*), urmată de trecerea în revistă a opiniilor anterioare privitoare la aceste probleme, după care se elaborează o soluție (*euporia, lysis*, acest din urmă cuvânt însemnând literalmente „dezlegare", în prelungirea metaforei omului legat din *Met.* 995a, 32). Soluția poate să îmbrace o diversitate de forme, de exemplu validarea unor *endoxa* (EN,VII,1145b), formularea unei ipoteze (*De caelo*, II, 291b-292a) sau chiar admiterea existenței unei contradicții rezonabile (*eulogon*) (EE, VII, 1235b, 1246a)[204].

Așa cum am văzut în capitolele anterioare, sensul metodei dialectice e mai larg la Aristotel, fiind centrat pe căutarea definițiilor (principiilor), pe stăpânirea acelor „locuri

[204] F. Peters, *Termenii filozofiei grecești*, Humanitas, 1993.

comune" sub care cad cel mai frecvent discuțiile în contradictoriu bazate pe premise probabile, pe „opiniile curente". Dar metoda opiniilor curente pare a fi cadrul metodologic cel mai general în limitele căruia sunt puse la lucru toate celelalte proceduri. De cele mai multe ori, metoda diaporematică utilizată pentru rezolvarea unei dispute pe o temă dată e prezentată în trei pași:

1. Primul pas constă în listarea opiniilor curente (*endox*) pe tema cercetată: „să expunem diversele puncte de vedere legate de subiect" („să formulăm aparențele" — traduce Irwin) (1145b, 3) (VII,1). „Premisele" „silogismelor dialectice" sunt „probleme" (*problemata*): Este sau nu viața plăcută definiția fericirii? (*Top.* 101b). Pentru a afla ce este fericirea, va trebui să plecăm de la diverse opinii curente contrare cu privire la fericire, deci să apelăm la doxografia acestui subiect. Dar nu orice *endoxa* merită atenția noastră. De pildă nu merită să fie cercetate opiniile respinse de toți sau evidente pentru toți; nici opiniile vulgului, ale nebunilor sau ale bolnavilor ori copiilor; numai opiniile celor înțelepți vor fi luate ca punct de plecare căci sunt singurele opinii bine reflectate (EE, 1214b, 30-35). Aceste „puncte de plecare" (*archai*) ale raționamentului dialectic se obțin fie prin percepție, fie prin inducție, fie prin deprindere (*ethismo*) (1098b, 2-5). Dar nu orice aparență (*phainomenon*) - observație empirică sau evidență perceptivă — este demnă de luat în considerare ca „punct de plecare" al metodei dialectice. Mai ales deprinderile sunt interesante, deși ele le pot presupune pe celelalte două. Deprinderile se referă la opiniile etice ale celor *educați*, nu ale vulgului, și la formarea lor folosesc „prelegerile privitoare la bine" (1095b, 5). În *Topica* acest punct de plecare al metodei dialectice e mai precis formulat: „*Endoxa* sunt opiniile acceptate sau de toți, sau de majoritate sau de cei înțelepți, iar dintre cei înțelepți sau de toți, sau de majoritate, sau de cei mai de seamă. [...] Căci nu orice pare a fi o opinie curentă (*phainomenon endoxon*) și este astfel" (100b). *Endoxa* nu se referă, așadar, la opiniile curente în sens larg, ci la *opiniile (probabile) majoritare* (căci „un lucru este

ceea ce toată lumea admite că este" — 1173a) şi la teoriile cele mai credibile pe o temă dată. Pe scurt, primul pas al metodei constă în selectarea unei mulţimi relevante de *endoxa* pe o temă dată $\{a_1, a_2, ... a_n\}$.

2. Al doilea pas constă în evidenţierea inconsistenţelor sau dificultăţilor (aporii) i.e. opiniile contrare ale înaintaşilor (VII, 2). E vorba de o trecere în revistă preliminară a aporiilor pe care le prezintă aceste endoxa. Asemenea inconsistenţe sau dificultăţi pot fi de mai multe feluri — toate generând o stare de divergenţă a opiniilor, care e semnul falsităţii. Opiniile curente pot fi reciproc contradictorii şi atunci trebuie să le ajustăm reciproc pentru a obţine o submulţime consistentă maximală a lor („toate [...] sau cele mai multe şi cele mai importante" — traduce Irwin, 1145b, 5). Î afară de contradicţii, mai trebuie purificate locurile obscure, exprimările vagi, ambigue, contradicţiile aparente (adică cele generate de ambiguităţi) şi toate impreciziunile de care e capabilă mintea umană. Prin urmare, după ce a_i au fost purificate de contradicţii, imprecizii şi ambiguităţi, se va selecta un subset maximal consistent al acestora $\{b_1, b_2, ... b_m\}$ care conţine „cei mai mulţi şi cei mai importanţi" membri ai setului iniţial, trecuţi prin filtrul analizei raţionale.

3. Al treilea pas rezidă în rezolvarea acestor dificultăţi fără a respinge, dacă se poate, vreo opinie curentă sau respingând cât mai puţine opinii cu putinţă (VII, 3-10). „Soluţ " sau rezolvarea problemei constă în eliminarea dificultăţilor şi aceasta reprezintă „un fel de demonstraţie". Pe ansamblu, procesul constă în „începerea cu lucruri care sunt spuse corect, dar neclar, procedându-se în aşa fel încât să ajungem să le exprimăm clar, depăşind la fiecare etapă ceea ce e exprimat de obicei într-o manieră confuză prin ceea ce este exprimat mai limpede" (EE. 1216b, 30-35). „Căci soluţionarea unei aporii constă de fapt în descoperirea adevărului" (1146b, 6). Aici „adevărul" e o „concluzie convingătoare" obţinută prin „argumentare" dialectică (EE, 1216b, 26). Aşadar, opiniile curente a_i au fost purificate („făcute clare") şi înlocuite cu b_j, deci setul $\{b_1, b_2, ... b_n\}$, unde $n \geq m$ reprezintă

rezultatul aplicării metodei diaporematice. Efectul purificării aporiilor este *acordul* preopinenților, semn al *adevărului* opiniilor lor: „ceea ce pare tuturor să stea într-un anume fel, în acel fel stă" (1173a). Idealul cognitiv e, în acest caz, *coerența*: „Căci cel mai bine ar fi dacă toți ar ajunge să fie de acord cu ceea ce spunem noi", iar această convergență a opiniilor se poate obține tocmai prin aplicarea metodei dialectice (EE, 1216b, 27-30).

Unii comentatori prezintă această metodă în acorduri simfonice, învăluind-o de fumigații metafizice, ca pe un triumf al speculației în fața căruia nu ne rămâne decât să cădem în extaz. Alții sunt mai lucizi — și, de aceea, mai demni de luat în considerare. R. Robinson mi se pare cât se poate de realist: (Ceea ce propune Aristotel aici e, de fapt), „un progres foarte modest. Nici un fel de construcție grandioasă. Nici o metafizică a moralei. Aristotel nu privește de sus la simțul comun. Dimpotrivă, el se supune aproape în întregime simțului comun. El își concepe lucrarea ca justificând, mai degrabă decât ca depășind simțul comun. El încearcă doar să pună în evidență anumite «dificultăți» și să facă unele modificări pentru a le îndepărta"[205]. Teza lui Aristotel e că „soluționarea unei aporii constă de fapt în descoperirea adevărului" (1146b, 7), a adevărului *practic*, deliberativ, nu a celui matematic, nici fizic; problema nu e aceea a corespondenței cu faptele obiective, fixe și necesare, ci aceea a celei mai bune explicații a unui comportament uman straniu: e.g. „cum e posibil ca cineva care judecă în mod corect să aibă o conduită nestăpânită"? (1145b, 22).

Metoda diaporematică e, în principiu, aplicabilă la toate conceptele și principiile eticii și politicii. Într-o formă mai explicită sau mai eliptică, ea e prezentă peste tot în cuprinsul *Eticii nicomahice*. O vom vedea în curând aplicată la lămurirea *eudaimoniei*. În cele ce urmează voi urmări aplicarea ei la *akrasia*.

---

[205] R. Robinson, *Aristotle on Akrasia*, în J. Barnes et al. (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 2, Duckworth, 1977, p. 84.

7.3. Aplicarea metodei diaporematice la *akrasia*

Am văzut deja că există o diversitate de opinii curente diferite, poate chiar contradictorii, cu privire la adevărul despre „nestăpânirea de sine". Iată două dintre acestea, foarte bine întemeiate fiecare:

– E o opinie curentă (un „fapt" — 1145b, 28) că *akrasia* are loc din când în când: căci din când în când oamenii fac acțiuni despre care *știu că sunt rele*, mânați fiind de anumite pasiuni (e.g. mulți oameni fumează, deși știu prea bine că acest lucru le e dăunător).

– Există o opinie celebră (a lui Socrate) după care nici un om rațional nu poate acționa împotriva a ceea ce crede că e bine (e.g. nu poate fuma *știind* că acest lucru e rău); iar dacă o face, o face numai *din ignoranță* (adică *nu știe* ce e bine și crede că ceea ce face e binele); rezultă de aici că *akrasia* nu există (1145b, 25-30).

Aceste două opinii sunt contradictorii și formează o aporie. Mai exact, aporia este:

a) Oamenii acționează adesea în moduri contrare a ceea ce ei *știu* că e bine să facă (acesta e un fapt empiric unanim admis);

b) „Nimeni care-și exercită judecata nu ar putea acționa împotriva a ceea ce el *știe* că e mai bine" (aceasta e opinia unui înțelept, a lui Socrate, 1145b, 26).

Aporia constă așadar în conflictul dintre teza că există oameni akratici și teza că nu există oameni akratici. *Soluționarea* acestei aporii ar trebui să constea în eliminarea uneia dintre teze, în reconcilierea lor fără modificări sau în modificarea lor parțială pentru a le face compatibile. Ce face, în fapt, Aristotel: el nu respinge teza (a); el nu respinge nici teza (b), dar o ajustează pentru a face (a) și (b) compatibile. El *elimină* contradicția (aporia) și *păstrează* în forme convenabil *modificate* cele două opinii curente. Și aceasta e considerată a fi o „demonstrație suficientă" a adevărului despre *akrasia* (1145b, 7). „Soluționarea unei aporii reprezintă, de fapt, descoperirea adevărului" (1146b, 7).

Să urmărim felul în care procedează concret Aristotel în cazul acestei aporii. El oferă patru soluții la dificultatea pe care o discutăm:

Soluția 1 (1146b, 31-36) este ceva de tipul: dacă facem o distincție subtilă, neobservată anterior, între *a poseda cunoașterea fără a face uz de ea* și *a poseda cunoașterea și a face uz de ea*, putem compatibiliza cele două teze, obținând un „adevăr" mai probabil despre omul akratic. Să lămurim mai întâi această distincție conceptuală: de exemplu, eu *dețin* cunoștința că „România se află în Europa", dar nu am *făcut uz* de ea în ultimele cinci minute (nu am actualizat-o în minte). Când spun că cineva *știe* ceva, nu spun automat că el *se gândește* întotdeauna la acest ceva sau că se gândește acum.

Dar noi vorbim despre cunoaștere în două sensuri și o atribuim atât unuia care o *posedă* fără a face uz de ea, cât și celui care *face uz* de ea. Deci contează dacă cineva posedă cunoștința că acțiunea sa e greșită fără a face uz de această cunoștință și, respectiv, dacă el posedă această cunoștință și face uz de ea. Căci acest din urmă caz pare incredibil (adică să știi și să faci uz de cunoștința că acțiunea pe care o faci e greșită — teză ce reformulează ideea lui Socrate — V.M.); dar acțiunea greșită făcută fără a face uz de cunoașterea faptului că e greșită nu pare incredibilă (1146b, 32-37 — trad. Irwin).

Omul akratic *știe* că acțiunea lui (e.g. fumatul) e dăunătoare în sensul că *posedă* această cunoaștere (fumatul e dăunător), dar el poate face totuși acțiunea (să fumeze) mânat de dorință (plăcerea irezistibilă a fumatului), deoarece el *nu face uz* în acel moment de acea cunoștință (pur și simplu o ignoră; „nu mă gândesc la faptul că țigara produce cancer" — zice el). Interpretate în acest fel, (a) & (b) nu se mai contrazic, căci omul akratic e unul care *știe* și *nu știe* că această acțiune e rea; știe și nu știe în sensul mai exact că *posedă* cunoașterea că fumatul e rău, dar *nu face uz* de această cunoștință. Iată cum e posibil ca atât susținătorul tezei (a), cât și susținătorul tezei (b), teze care sunt în aparență reciproc-contradictorii, pot să aibă parțial dreptate: (a) oamenii acționează adesea în moduri contrare celor în legătură cu care ei *posedă cunoașterea* că e bine să le facă și, totodată, (b) nimeni

care *face uz* de această cunoaștere nu ar putea acționa împotriva a ceea ce el crede că e bine să facă. Omul akratic e omul care *posedă cunoașterea* că o acțiune e rea, *nu face uz* de această cunoaștere, dar face totuși acțiunea, mânat de pasiuni. Dacă în (a) „știe" înseamnă „posedă cunoașterea", iar în (b) „știe" înseamnă „face uz de ceea ce știe", atunci (a) și (b) devin compatibile.

Soluția 2 (1147a, 1-3; 25-32) exploatează distincția dintre *a poseda* cunoașterea și *a face uz* de cunoaștere *în cadrul silogismului practic*.

> În afară de asta, dat fiind că există două feluri de premise, nimic nu împiedică faptul ca cineva, deși fiind în posesia ambelor, să acționeze totuși împotriva științei, dacă de exemplu se servește de premisa universală și nu de cea particulară (căci obiectele acțiunii țin de domeniul individualului) (1147a, 1-3).

Omul akratic poate fi privit ca un om guvernat de un „plan de conduită" (Tuomela) sau de o cauzalitate internă care are forma *silogismului practic* (1147a, 32-):

Premisa universală (majoră): „Tot ce e dulce trebuie gustat" (o opinie-principiu practic, rezultat al deliberării);

Premisa particulară (minoră): „Acest lucru e dulce" (propoziție factuală singulară);

Concluzie: E necesar (*ananke*) ca agentul (care poate și nu e împiedicat de nimic) să guste acel lucru (acțiunea).

Ce spune Aristotel: că omul akratic poate *poseda cunoașterea* ambelor premise, dar să acționeze împotriva premisei universale a cărei cunoaștere *o posedă* dacă, de exemplu, *nu face uz* de premisa particulară: i.e. nu *pune în act* cunoștința că acest lucru e dulce („se servește de premisa universală și nu de cea particulară") și deci nu gustă acel lucru (nefăcând acțiunea cerută de premisa majoră). Rezultă o acțiune ce contrazice ceea ce știm că *trebuie* să facem (contrazice premisa majoră, premisă care e un rezultat al deliberării); cu alte cuvinte, rezultă o acțiune care e *în conflict cu alegerea deliberată*.

Deci, din nou, omul akratic *știe* și *nu știe* că această acțiune este rea ((a) și (b) sunt astfel compatibilizate), în sensul că el *posedă* premisa majoră (posedă „principiul" conform căruia trebuie să acționeze bine ca rezultat al unei *alegeri deliberate*), ca și premisa minoră, dar *nu face uz* de premisa minoră și deci nu face acțiunea pe care știe că trebuie s-o facă în conformitate cu premisa majoră.

În concluzie, se poate spune și că omul akratic e omul care e ghidat de un plan de conduită având forma silogismului practic și care *posedă* cunoașterea ambelor premise dar nu *face uz* de premisa minoră; în consecință, el face o acțiune contrară alegerii deliberate exprimate de premisa majoră.

Soluția 3 (1147a, 10-25): Exemplul 2 ar putea fi interpretat și ca descriind situația unei persoane care *posedă* cunoașterea a ceea ce e rău (premisa majoră: este rău să mănânci alimente dulci), dar nu *face uz* de ea (și mănâncă în final alimente dulci), deși *nimic nu o împiedică* să facă uz de ea. Un asemenea eșec temporar al utilizării cunoașterii poate fi interpretat ca o incapacitate temporară de reamintire a *ce fel de om ești*, a propriei constituții sau a caracterului tău (de exemplu, că ești diabetic).

Aristotel distinge acum între două sensuri ale lui „a poseda cunoașterea": și un om treaz și unul adormit pot *poseda* un principiu moral, dar îl posedă în moduri diferite. Aristotel ia așadar în considerare și cazul în care nu faci uz de cunoașterea pe care o ai (despre ceea ce e bine) deoarece condiția în care te-ai pus (cu bunăștiință sau nu) *te împiedică* să faci asta (e.g. stările generate de pasiune, similare celor de somn, nebunie sau beție). Pentru acest caz, Aristotel introduce distincția dintre posesia *reală* a cunoașterii (ea „face parte din propria ta natură") și posesia *aparentă* a cunoașterii („este posibil să posezi într-un fel știința și să n-o posezi"). Posesia aparentă a cunoașterii e echivalentă cu nonposesia ei. În acest caz, Aristotel „asimilează *akrasia* cazurilor medicale. Akraticul poate chiar utiliza cuvinte care

exprimă cunoașterea și totuși să nu utilizeze cunoașterea"[206]. E cazul în care fumătorul spune că fumatul e rău și totuși fumează pentru că e obnubilat de pasiunea fumatului.

Și în acest exemplu omul akratic *știe* și *nu știe* că acțiunea sa e greșită. Căci el posedă premisa majoră, dar posedă numai *aparent* premisa minoră, ca un om „beat", cum spune Stagiritul (1147b, 10-15).

Soluția 4 (1147a, 30-35): „Să presupunem, în plus, că cineva posedă (a) o opinie universală și aceasta *îi interzice să guste*; el are de asemenea (b) o a doua opinie că *orice e dulce e plăcut* și că (c) *acest lucru e dulce*, iar această opinie (c) e activă (spre deosebire de premisa minoră din cele două exemple anterioare – V.M.); el e stăpânit de asemenea de *dorință*. Atunci, opinia (a) îi spune să evite acest lucru, dar dorința îl conduce spre el, deoarece ea e capabilă să miște orice parte a corpului.

Rezultatul e că, într-un fel, rațiunea și opinia îl fac nestăpânit. Opinia (b) e contrară rațiunii corecte (a), dar numai accidental, nu în sine. Căci dorința, nu opinia, e contrară în sine rațiunii" (trad. Irwin).

Acest caz poate fi prezentat sub forma următorului silogism practic:

Premisa majoră (a): *Lucrurile dulci sunt rele pentru sănătate.*

Premisa majoră (b): „Tot ce e dulce e plăcut."

Premisa minoră (c): „Acest lucru e dulce."

Concluzia: Omul akratic (împins de dorință), mănâncă acel lucru.

Soluția acestei aporii este: omul akratic *știe* și *nu știe* că acționează greșit. El *posedă* premisa majoră (a). Pe de altă parte, premisa majoră (b), premisa minoră (c) și dorința antrenează o acțiune contrară premisei majore (a); căci agentul ignoră (trece pe plan secund și *nu face uz* de) premisa majoră (a) deoarece dorința „ne împinge" spre premisa generală (b) și premisa minoră (c) care se cuplează între ele și se des-

[206] Robinson, *Aristotle on Akrasia*, p. 144.

prind de (a), antrenând acțiunea. Acesta e un caz în care omul akratic dă dovadă de nestăpânire de sine chiar dacă *posedă și face uz* de cunoașterea unei reguli generale (b), atunci când această regulă e „contrară [...] prin accident (căci *dorința* și nu opinia este cea care se opune) regulii drepte"(a) (1147b, 1-2).

Ce se întâmplă în toate aceste cazuri? *Akrasia* (nestăpânirea de sine) este dispoziția habituală (*hexis*) de *a acționa contrar alegerii deliberate* (1151a, 7). Prin contrast, *viciul* e dispoziția habituală de a face ceva rău *prin* alegere deliberată, scutit fiind de tulburările aduse de pasiuni. Nestăpânitul acționează efectiv sub impulsul dorințelor irațională (*epithymia*), nu al alegerii deliberate: „Omul nestăpânit acționează sub impulsul dorinței iraționale, nu al alegerii deliberate, dar cel stăpân pe sine face invers și acționează pe baza alegerii deliberate, nu a dorinței iraționale", deși e și el tulburat de pasiuni (1111b, 14 — trad. Irwin)[207]. *Akrasia* apare atunci când două tipuri de *orexis* (dorință) intră în conflict *în aceeași persoană*: anume *alegerea deliberată* (*prohairesis*)[208] și *dorința irațională* (*epithymia*). Dacă alegerea deliberată domină, avem *stăpânirea de sine*; dacă dorința irațională domină, avem *akrasia*. Aristotel chiar aceasta spune: „Căci oamenii nestăpâniți au impulsuri[209] opuse unul altuia" (1102b, 21 — trad. Irwin)[210]. Dacă aceste impulsuri

---

[207] În traducerea dnei Stella Petecel „omul nestăpânit" e tradus cu „omul netemperat", ceea ce induce o confuzie. Apoi, „epithymia" e tradus prin „dorință"; dar există mai multe tipuri de *dorință* (*orexis*), aici fiind vorba numai de *dorința irațională* (căci și *alegerea deliberată* e un tip de *dorință*).

[208] „Alegerea deliberată e o *dorință deliberativă* (*bouleutike orexis*)" (1113a, 11); traducerea dnei Stella Petecel voalează această nuanță: „aspirație deliberată".

[209] *Orme* — impuls, înclinație, tendință, se referă atât la impulsurile raționale, cât și la cele iraționale.

[210] Tălmăcirea din ediția românească acreditează un alt sens, frecvent printre comentatori: „Impulsurile oamenilor nestăpâniți îi mână spre contrariul a ceea ce este rațional"; traducerea lui Irwin mi se pare mai potrivită cu interpretarea de mai sus.

raționale și iraționale nu sunt în conflict, acțiunea rezultă cu *necesitate*, ca în următorul raționament practic:

„Orice e dulce trebuie gustat" — o alegere deliberată, alegere ce stă în puterea noastră.
„Acest lucru e dulce" — o percepție.
Deci, „Trebuie să guști acest lucru" (1147a, 30-32).

Acesta e mecanismul decizional al omului stăpân pe sine și care are șansa să devină înțelept (*phronimos*). „Nu este posibil ca acest om să fie în același timp și înțelept, și incapabil de a se stăpâni" (1152a, 8). Înțelepciunea practică presupune: 1) capacitatea de judecată corectă; 2) „capacitatea de a face efectiv" binele (1152a, 10). Akraticul nu e *phronimos* pentru că deși are (1), nu are (2), el fiind o persoană care „acționează ca un om care doarme" (1152a, 17). *Omul înțelept* e omul *stăpân pe sine* și totodată *virtuos*.

În fine, am mai putea adăuga că *akrasia* „se prezintă sub două forme: *impulsivitatea* și *slăbiciunea caracterului*" (1150b, 20); impulsivii acționează „fără deliberare", iar cei cu un caracter slab acționează „împotriva regulii raționale" (1150b, 20-22; 1151a, 2).

E posibil deci să existe stări ale caracterului nu atât de blamabile ca viciul, în care omul să aibă toate datele intelectuale ale înțeleptului practic (cunoașterea a ceea ce e bine să faci) și totuși să acționeze din când în când asemănător unui om vicios, împotriva a ceea ce este bine, din cauza *reacțiilor* temporare inadecvate pe care le are față de plăceri. În cazul viciosului însă, trăirea excesivă a plăcerilor (răul moral) rezultă dintr-o *deformare a caracterului*.

8.

PLĂCEREA ȘI BUNURILE EXTERIOARE (I, 8; VII, 11-14; VIII; IX; X, 1-5; *Ret.* I, 5)

Tema centrală a *Eticii nicomahice* e fericirea omului, toate celelalte subiecte ale cărții fiind, în ultimă instanță, subordonate acesteia. Așa se face că problema funcției omului (viața rațională), ca și chestiunea virtuților (etice și intelectuale) care optimizează această funcție și realizează prin această optimizare ceea ce Stagiritul numește „binele omului" — converg în ideea de *eudaimonia*. Structura *eudaimoniei* e însă una complexă: ea nu e pur și simplu *o* anumită activitate și nici măcar doar *un* anumit mod de viață. Asupra acestei complexități suntem avertizați încă din cartea I:

> Fericirea [...] este un anume gen de activitate a sufletului în acord cu virtutea; iar dintre celelalte bunuri, unele sunt condiții necesare ale fericirii, iar altele sunt în mod natural de folos și servesc drept mijloace utile pentru realizarea ei (1099b, 25-28). Persoana fericită e aceea care, înzestrată cum se cuvine cu bunurile exterioare, se implică în activități care sunt în acord cu virtutea completă, nu doar pentru o perioadă limitată de timp, ci pe parcursul întregii vieți (1101a, 10 — trad. Crisp).

Ceea ce rezultă fără dubii din aceste fragmente e că noțiunea de *eudaimonia* are anumite „părți constituente" — cum le numește Aristotel în *Retorica I, 5*. Expresia „părți" ale fericirii nu e specifică *Eticii nicomahice*, ci pare să fie o urmă a influenței lui Platon din *Philebos*, regăsibilă în *Protreptikos*, *Etica eudemică* și *Retorica*[211]. Totuși, mi se pare că

[211] R. Gauthier, J. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, vol. II, p. 863.

Aristotel rămâne fidel acestei idei chiar și în *Etica nicomahică* atunci când afirmă că nucleul fericirii e format din „activitățile în acord cu virtutea", adică din „binele sufletului"; dar pe lângă acestea ea mai conține și tipuri de „bine" care sunt „cerute în mod *complementar* pentru a avea o viață pe deplin fericită" (1100b, 10). Acestea par a fi „binele corpului", precum și anumite „bunuri exterioare" (1098b, 15). La toate acestea Aristotel adaugă „norocul", căci o viață plină de nesansă nu poate fi numită fericită (1153b, 18). Și, pentru a avea o listă completă, el nu uită „plăcerea" (1099a, 10), căci e greu de conceput o viață fericită însoțită de interminabile și copleșitoare dureri. Prin această complexitate, Aristotel se opune concepției socratice și cinice despre fericire ca reductibilă pur și simplu la virtute (1095b, 31-1096a, 3; 1153b, 14-25). Conceptul aristotelic de *eudaimonia* absoarbe într-o formă adaptată, în urma aplicării analizei dialectice, elementele raționale prezente în variatele opinii curente cu privire la fericirea omului. În *Retorica I, 5*, autorul aranjează în următorul fel „părțile constituente ale fericirii":

– *Bunuri interne*: bunurile sufletului și ale corpului.

– *Bunuri exterioare*: o naștere bună, prieteni, bani și onoruri.

– *Norocul*.

Conform *Eticii nicomahice*, nucleul de sens al fericirii este dat de „genul de activitate a sufletului în acord cu virtutea desăvârșită" (1102a, 10); cu alte cuvinte, fericirea rezidă esențialmente în „bunurile sufletului"[212] — „căci scopul se va dovedi a fi un bine al sufletului, nu un bine exterior" (1098b, 20). Când vorbim despre *conținutul* (propriu-zis al) fericirii ne gândim la asemenea activități, ce actualizează virtuțile etice și dianoetice. Dar Aristotel nu poate respinge ca fiind

[212] „Bunurile sufletului sunt acelea pe care le numim bune în sensul cel mai strict și mai tare al cuvântului, iar acțiunile și activitățile sufletului le atribuim sufletului. Prin urmare, concepția noastră despre fericire devine plauzibilă în măsura în care e în acord cu această viziune, care e una venerabilă și acceptată de filozofi" (1098b, 15).

total lipsite de raționalitate și alte componente ale fericirii, evidențiate de filozofii anteriori. Soluția pe care o adoptă este aceea de a accepta, pe lângă acest nucleu semantic, și o seamă de condiții *complementare*. Pasajul 1099b, 25-28 din *Etica nicomahică* propune o aranjare a acestor condiții care diferă de cea din *Retorica*. Bunăoară, ni se spune că așa-numitele „condițiile necesare" ale fericirii ar fi, pe de o parte, „bunurile exterioare" și „bunurile corpului" (i.e. virtuțile corpului) (vezi și 1099b) și, pe de altă parte, „condițiile care servesc drept mijloace utile pentru realizarea (fericirii)" și care se referă la posesia acelor lucruri bune care se datorează „norocului". Acestea din urmă nu sunt însă condiții *necesare* ale fericirii umane căci sunt datorate hazardului, cu toate că sunt bine-venite atunci când există. Desigur, această compoziție complexă a fericirii nu ar fi completă fără a lua în considerare, într-o formă originală, *plăcerea*. Într-o formă mai explicită, lucrurile stau astfel:

– *Conținutul* fericirii: bunurile sufletului;

– *Condiții necesare* ale fericirii: bunurile exterioare, bunurile corpului;

– *Mijloace utile* auxiliare: bunurile datorate hazardului;

– *Plăcerea*.

Pentru detalierea acestui tablou, să ne întoarcem la I, 8. După o scurtă trecere în revistă a câtorva concepții populare despre fericire, Aristotel formulează ceea ce el numește „concepția noastră" cu privire la acest subiect. Aceasta ar putea fi structurată pe patru niveluri, deși nivelurile III și IV par a putea fi reunibile sub conceptul de „bunuri exterioare":

I. Fericirea constă în activitățile ce se află *în acord cu virtutea desăvârșită*.

II. Viața fericită e totodată o *viață plăcută* în sine, activitățile care o compun „conțin plăcerea în ele însele" (nu în rezultatele lor).

III. Viața fericită presupune anumite *condiții necesare adiționale*: bunurile corpului și bunurile exterioare.

IV. Viața fericită presupune și anumite *mijloace utile*, dar nenecesare, pentru realizarea ei, cum sunt bunurile datorate norocului.

Această viziune pluralistă asupra fericirii e susținută explicit de Aristotel împotriva oricărei soluții moniste (e.g. fericirea constă numai în virtute sau numai în bogăție). Acesta e și sensul delimitării lui de conținutul inscripției de pe un templu din sanctuarul de la Delos care separa virtuțile etice de cele ale corpului și de plăceri: „cele mai bune activități au *toate aceste calități*" — susține în replică Aristotel. Iar fericirea constă în *toate* acestea — sau în *una* dintre ele, cea mai bună, fără însă a le neglija complet pe *toate* celelalte, măcar în calitate de condiții auxiliare (1099a, 35). Pe scurt, fericirea constă într-o viață virtuoasă, fiind însoțită de plăcere și condiționată de posesia unor bunuri exterioare. Această structură a *eudaimoniei* explică prezența în cuprinsul *Eticii nicomahice* a unor capitole despre plăcere și despre prieteni, cu toate că extensiunea acestora pare disproporționat de mare comparativ cu importanța lor în economia lucrării și contrastează flagrant cu ignorarea cvasicompletă a celorlalte bunuri exterioare (banii, onorurile, nașterea bună etc.).

8.1. Plăcerea (VII, 11-14; X, 1-5)

Discuția despre plăcere începe în cartea a VII-a și ocupă patru capitole, urmând imediat după aceea despre nestăpânirea de sine, fără ca legătura dintre ele să fie prea clară. Aceste patru capitole sunt și destul de nesistematice, concentrându-se mai cu seamă pe natura plăcerii. O discuție mai organizată începe abia în cartea a X-a, diferențele dintre cele două părți sugerând comentatorilor că ar fi vorba de texte scrise în perioade diferite și așezate în acest fel de editori ulteriori. În discuția despre nestăpânirea de sine din cartea a VII-a, Aristotel evidențiase rolul negativ al unor plăceri, mai ales al plăcerilor corporale, în determinarea comportamentului rațional. Partea pe care el o dedică plăcerii în finalul acestui capitol vrea însă să descurajeze concluzia gre-

șită că toate plăcerile sunt rele, cu atât mai mult cu cât la începutul *Eticii* el veștejise o dată în plus, ca fiind „animalic", modul de viață dedat plăcerilor (I, 5). Urmând cu rigoare regulile metodei dialectice sau diaporematice, Aristotel se întreabă acum dacă, respingând punctul de vedere că toate plăcerile sunt rele, dar și pe acela că plăcerea e chiar „binele omului" (adică fericirea), nu putem găsi cumva *un sens* în care viața fericită să fie concepută totodată ca plăcută, și chiar plăcută în gradul cel mai înalt. Evident, răspunsul său va fi afirmativ.

Așadar, deși Aristotel respinge opinia că fericirea se reduce la plăcere, plăcerea constituie totuși un subiect important pentru lămurirea fericirii umane. Tema plăcerii intervine, direct sau indirect, în discuția despre *eudaimonia* în cinci ipostaze:

1) Ca acel ceva ce „însoțește" (sau „urmează") afectele — afecte care constituie „obiectul" virtuții etice (1105b, 20).

2) Ca mijloc de educare a virtuții etice sub forma recompensei (plăcere) și pedepsei (durere) (1172a, 20).

3) Ca factor perturbator al rațiunii în cazul stăpânirii și nestăpânirii de sine (VII, 1-10).

4) Ca unul dintre candidații pentru ceea ce Aristotel numește „binele omului" — *eudaimonia* (poziția hedoniștilor, de pildă a lui Eudoxos) (X, 2).

5) Ca element auxiliar al definiției aristotelice a fericirii.

În interpretarea lui Aristotel, plăcerea (*hedone*) nu e identică cu dorința (*orexis*), deși o însoțește ca o calitate supervenientă[213]. Căci dorința unei activități poate fi distinsă de

[213] Dacă un obiect are calitatea P și o calitate sau o clasă de calități C, vom spune că P e *supervenientă* (sau *survine*) pe calitatea sau clasa de calități C dacă și numai dacă un obiect care posedă C la fel ca și primul va poseda calitatea P în același fel și în același grad și dacă acest obiect nu poate pierde P sau să o posede într-un grad inferior decât dacă se schimbă corespunzător în privința lui C. Calitățile supervenient sunt calități *legate* de existența altor calități, *dependente* de ele și *însoțindu-le* întotdeauna. Un caz clasic e acela al tezei supervenienței proprietăților mintale pe cele neurale în anumite teorii neuro-psihice.

activitate atât în timp (acum doresc o activitate, apoi fac acea activitate), cât și ca natură (dorințele sunt specii de *pathos*, activitățile sunt *energeiai*), pe când plăcerile sunt atât de strâns legate de activități încât sunt greu de deosebit de ele (1175b, 33): plăcerea supervenientă pe o activitate e plăcerea de a face acea activitate și deci e resimțită în timpul și în măsura în care facem acea activitate.

Plăcerile nu sunt nici acte de gândire sau percepții (1175b, 34). Ele nu sunt nici produsul unei arte căci nu există arte care să producă un asemenea rezultat. Plăcerea nu e devenire (*genesis*), nici proces (*kinesis*) (cum au susținut Platon și Speusippos), deoarece procesul ia timp, se derulează mai iute sau mai încet și are un scop tranzitiv (care urmează procesului), fiind complet (desăvârșit) doar atunci când s-a ajuns la scop. De exemplu, procesul de construire a unui templu este incomplet pe parcursul desfășurării lui, el ia timp, fundația și coloanele luate separat nu au aceeași „formă" cu templul final; procesul acesta se va spune că e complet în ce privește forma sa numai atunci când s-a ajuns la scop, adică la templu în forma lui finală. Același lucru e valabil pentru mișcările de locomoție sau pentru anumite acțiuni exterioare cum ar fi zborul, plimbarea, săritura etc. Dimpotrivă, plăcerea nu ia timp (ea nu are bucăți) și e completă ca „formă" (e plăcere) în orice moment al ei. De exemplu, plăcerea de a vedea un peisaj încântător e plăcere în fiecare moment al activității respective, actul vederii nefiind urmat de plăcere numai odată cu încheierea lui. Prin urmare, plăcerea nu e un proces, ci o activitate (*energeia*) și un scop imanent, un scop în sine (X, 4). E drept că Aristotel nu respinge ipostaza plăcerii legate de *kinesis*, căci el distinge între plăcere ca *energeia* și plăcere ca rezultat al unui *kinesis*: atunci când spun că ascultarea muzicii este una din plăcerile mele, plăcerea e înțeleasă ca o *activitate*; când spun însă că ascultarea muzicii îmi dă o stare de plăcere, plăcerea e privită ca o *stare mintală* ce urmează unui proces. Tocmai de aceea „în timp ce putem intra repede sau încet într-o stare de plăcere (caracteristica procesului — V.M.), nu ne putem angaja repede într-o activitate în acord cu ea, de pildă să

trăim plăcerea repede" (1173b, 5). Numai sensul de *energeia* al plăcerii e exploatat de Stagirit în legătură cu lămurirea înțelesului fericirii[214].

Plăcerile „diferă ca specie" în funcție de sursele lor, ele pot fi mai nobile sau mai vulgare: putem avea plăceri ale corpului (cum sunt cele implicate în fenomenul nestăpânirii de sine), dar și plăceri asociate virtuților etice sau studiului zeilor (1173b, 30). Ceea ce i se pare clar lui Aristotel e că plăcerile nu sunt „binele omului", așa cum susținuse Eudoxos plecând de la observația că toate lucrurile, raționale sau nu, tind spre plăcere și de la teza unanim admisă că acel ceva spre care toate lucrurile tind este binele lor (X, 2). Contraargumentul lui Aristotel e mai lung și nu îl voi detalia aici; dar el observă, în esență, că există plăceri asociate cu a avea prieteni, și plăceri, poate mai mari, asociate cu a avea persoane care te flatează, căci flatarea are ca menire tocmai a-ți face plăcere. Or, trebuie să admitem că, în acest caz, plăcerea celui ce flatează nu este un bine. Exemplele de acest fel pot fi multiplicate, după cum trebuie admis că există lucruri (cunoașterea, posedarea virtuților) care, chiar dacă nu ar fi asociate cu plăcerile, ar fi alese pentru că sunt bune. Prin urmare, conchide Stagiritul, „plăcerea nu este binele, nu orice plăcere e demnă de a fi aleasă deliberat, iar unele plăceri sunt demne de a fi alese în sine" (1174a-).

Fiecare tip de activitate are asociat un tip de plăcere: există plăceri ale simțurilor, ca și plăceri morale sau ale contemplării ori gândirii. După cum există plăceri „propriu-zis

---

[214] Spre deosebire de Aristotel, utilitaristul J.S. Mill gândește plăcerea în sensul de rezultat al unui *kinesis* atunci când definește principiul moral al utilității: „Testul corectitudinii morale pe baza principiului utilității nu e *plăcerea de a face actul* care e declarat a fi moralmente corect, ci *consecințele plăcute* sau neplăcute asupra oamenilor care ar rezulta dacă asemenea acte ar fi făcute" (*s. n.*) (J.S. Mill, *Scrisoare către H. Brandreth din 9.02.1867*, în J. Robson (ed.), *Collected Works of J.S. Mill*, Toronto University Press, vol. XV, p. 1234). Plăcerea de care vorbește Aristotel atunci când definește fericirea e tocmai plăcerea *de a face* actele virtuoase.

umane" (acelea resimțite de omul virtuos în activitățile sale)[215] și plăceri de un tip „secundar și minimal" (care sunt resimțite de omul vicios în activitățile sale) (1176a, 26-29). Caracteristica plăcerilor ca activități este aceea de a „desăvârși" activitatea cu care sunt asociate; aceasta înseamnă că plăcerea „urmează" acelei activități și apare ca o calitate „supervenientă", precum bujorii în obrajii tinerilor (1174b, 35; 1175a, 9 — trad. Crisp). În general, a „desăvârși" sau a optimiza o activitate înseamnă a o face să aibă loc în cel mai bun mod cu putință și aceasta se întâmplă când (i) subiectul activității e în cea mai bună condiție (e plin de virtuți) și (ii) activitatea se desfășoară în legătură cu cel mai bun obiect al ei, adică nu în legătură cu unul impropriu, care să o „stânjenească"; căci o plăcere stânjenită de un factor perturbator nu mai e o plăcere. Trebuie să observăm aici că Aristotel folosește superlativul, ceea ce permite ierarhizarea activităților și plăcerilor după gradul lor de desăvârșire: activitatea „cea mai desăvârșită" și totodată „cea mai plăcută" e aceea al cărei subiect e în bună condiție și care se raportează la obiectul cel mai bun din clasa sa (1174b, 30). Ce înseamnă că obiectul la care se raportează activitatea e „cel mai bun"? O interpretare posibilă este următoarea[216]: obiectul propriu al văzului e un obiect perfect vizibil, nu unul imposibil de văzut sau greu de văzut; tot astfel, „muzicianul, de exemplu, se angajează în activitate cu auzul său în raport cu sunetele", nu cu zgomotele sau cu ideile; și la fel „cercetătorul (se angajează) cu gândirea sa în raport cu ceea ce studiază" (1175a, 15-20), adică în raport cu animalele în

[215] Această teză formează ceea ce J. Annas numește concepția „obiectivistă" a lui Aristotel cu privire la plăcere: „Căci dacă ești un obiectivist cu privire la bine, iar binele și plăcerea veritabilă sunt intrinsec corelate, atunci ești obligat să fii un obiectivist și cu privire la plăcerea veritabilă" (J. Annas, *Aristotle on Pleasure and Goodness*, în A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 296).

[216] Pentru o altă soluție și o amplă discuție pe această temă, vezi F.J. Gonzalez, *Aristotle on Pleasure and Perfection*, „Phronesis", vol. XXXVI/2/1991.

cazul biologului, cu mișcările vânturilor, cu mecanismele gândirii corecte, cu zeii și sfera stelelor fixe (ultimele fiind „realitățile de ordinul cel mai înalt" și, prin urmare, activitatea ce se raportează la ele, filozofia, este „cea mai desăvârșită dintre formele de cunoaștere" — 1141a, 15-20). În același mod, obiectul cel mai bun (propriu) al virtuții etice e scopul bun al acelei virtuți. Se spune că plăcerea de a face ceva (un act drept) „desăvârșește" actul pentru că ea (plăcerea de a acționa drept) „stimulează" acea activitate (1175a, 30), ceea ce reprezintă opusul lui a o „stânjeni". Un act nu e realmente virtuos dacă nu e făcut *cu plăcere*. În acest sens afirmă Aristotel că „plăcerea (proprie unei activități — V. M.) e o activitate nestânjenită" (1153b, 15). În general, plăcerile străine stânjenesc activitățile (un iubitor de harpă e stânjenit într-o conversație de auzul muzicii de harpă), în timp ce plăcerile proprii stimulează activitatea. Aristotel crede că „plăcerile proprii" sunt cele asociate cu „funcția proprie", de aceea fiecare gen de animal pare să aibă plăcerea lui proprie: calul, câinele, omul, bunăoară, au plăceri proprii diferite. Iar între oameni diversitatea e de asemenea mare, căci ceea ce unuia sănătos i se pare dulce altuia bolnav i se pare amar. Criteriul *veritabilei* plăceri proprii e buna stare a organismului (pentru plăcerile simțurilor) și buna stare a sufletului, virtutea, pentru plăcerile asociate activităților virtuoase, 1176a-). Standardul plăcerii etice autentice e omul virtuos[217].

---

[217] Această teză „exclude orice formă de *hedonism* și, odată cu ea, orice formă de utilitarism care ar presupune hedonismul. Hedonismul a fost în mod tradițional pretenția, formulată într-un fel sau altul, că plăcerea e singurul scop la care ținteşte orice lucru. [...] Dar (Aristotel) nu poate fi un hedonist deoarece el nu poate susține că plăcerea e singurul scop specificabil în mod independent pe care-l urmărește fiecare dintre noi, indiferent de cum se raportează la el. În cazul lui Aristotel, nu poți urmări plăcerea indiferent de valoarea morală a acțiunilor care sunt mijloace pentru obținerea ei. Mai degrabă e invers: propria concepție despre viața bună determină ceea ce trece drept plăcut pentru tine" (J. Annas, *Aristotle on Pleasure and Goodness*, în A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 288).

În concluzie, plăcerile proprii desăvârșesc activitățile și le stimulează. Dar „viața e un tip de activitate"; această activitate e și ea „desăvârșită" atunci când subiectul ei se află în cea mai bună stare (când ea e optimizată de virtuți sau de cele mai înalte dintre ele) și se exercită spre obiectele cele mai bune: un om drept spre activități drepte, un filozof spre ceea ce studiază filozoful etc. Și nu putem simți plăcerea unui om drept fără a fi drepți. Plăcerea de a fi drept nu apare independent de activitatea de a face dreptate. Dar ea *însoțește* întotdeauna activitățile unui om drept ca o calitate supervenientă[218]. În general, plăcerile *reale* sunt plăcerile omului virtuos; cele *aparente* sunt plăcerile omului vicios. „Plăcerile desăvârșesc activitățile pe care (oamenii) le doresc și, prin urmare, și viața. E de aceea rațional pentru oameni să urmărească plăcerea, căci în cazul fiecarei persoane ea îi desăvârșește viața" (1175a, 15). Căci „acela care susține că persoana care e torturată sau persoana care a nimerit să trăiască în vremuri de restriște e fericită dacă e o persoană bună, spune, voit sau nu, nonsensuri" (1153b, 20). Ea mai trebuie să fie și *scutită de acele dureri.*

Activitățile care constituie fericirea sunt desăvârșite și stimulate de plăcerile lor specifice. Fericirea, „presupune" așadar plăcerea asociată activităților intelectuale și faptelor morale, ea e o viață plăcută în acest sens, chiar plăcută în

---

[218] G. Hughes explică relația dintre activitate și plăcere în felul următor: „Astfel, deși bujorii din obrajii tinerilor sunt o proprietate *suplimentară* în raport cu simpla sănătate (căci și bătrânii pot fi sănătoși, dar să nu aibă bujori în obraji), ea este totuși numai *parte* a stării de sănătate a unui tânăr. Cred că Aristotel vrea să spună că a-ți plăcea ceva e parte a înfăptuirii unei activități naturale în mod desăvârșit. Ea poate fi doar *concepută* ca fiind ceva diferit și suplimentar, căci putem explica sensul în care o facultate și un obiect sunt desăvârșiți fără a menționa plăcerea sau delectarea. [...] Prin faptul că ne plac asemenea activități nu înseamnă că noi facem două lucruri diferite, înfăptuirea acelei activități și plăcerea ei. A înfăptui nestânjenit (sau „fără efort", cum traduce Hughes) o activitate naturală în mod desăvârșit *e totuna* cu a o plăcea" (G. Hughes, *Aristotle's Ethics*, pp. 198, 199).

cel mai înalt grad, fără a se reduce totuși la plăcere. Plăcerea face ca binele omului să fie „autarhic", adică să nu mai aibă nevoie de nimic pentru a fi complet sau desăvârșit.

8.2. Bunurile exterioare (*Ret.* I, 5)

Bunurile exterioare sunt condiții indispensabile ale realizării fericirii deși ele nu intră în definiția fericirii, căci ele nu sunt activități ale sufletului sau moduri de viață. Dar ele sunt condiții fără de care un mod de viață fericit „este imposibil sau nu ușor să fie realizat" (1099b). Absența bunurilor exterioare deteriorează în orice caz fericirea, căci „persoana care e teribil de urâtă, are o origine joasă, e solitară sau fără copii, nu e genul de persoană pe care s-o numim fericită, cu atât mai puțin cu cât are copii sau prieteni ce sunt cu totul răi sau sunt buni, dar morți" (1099b). Aristotel include în categoria „bunurilor exterioare" prietenii, bogăția, puterea politică, dar și originea nobilă, copiii reușiți, frumusețea, încheind lista cu norocul (1098b, 1-10). Și dacă pura contemplare (*theoria*) se poate lipsi în cea mai mare măsură de bunurile exterioare, ea fiind în cel mai înalt grad suficientă sieși (autarhică), acțiunile ce exprimă virtuțile etice nu o pot face, și aceasta pentru că ele au ca obiect afectele ce sunt legate de anumite asemenea bunuri, cum ar fi proprietățile sau banii schimbați sau împrumutați, partenerii de afaceri sau de luptă etc. *Etica nicomahică* nu oferă din păcate nici un fel de sistematică a bunurilor exterioare și nici o explicație completă a lor[219]. De aceea vom apela la *Retorica I, 5*, lucrare ce ne va fi de mai mare folos în această pri-

[219] Annas vorbește de două interpretări ale rolului jucat de bunurile exterioare în *eudaimonia*: interpretarea „proto-stoică" (bunurile exterioare sunt dorite exclusiv pentru înfăptuirea acțiunilor virtuoase, fără a avea o contribuție distinctă la fericire) și interpretarea „peripatetică" (bunurile exterioare au o valoare de sine stătătoare pentru

vință. Să vedem cum caracterizează aici Stagiritul diferitele bunuri exterioare:

Originea nobilă a unei persoane se referă la faptul că ambii părinți trebuie să fie cetățeni liberi, iar strămoșii să fi fost cunoscuți pentru virtutea lor sau pentru bogăție ori pentru ceva ce e prețuit în general, familia să fie numeroasă, formată din persoane distinse și aparținând tuturor generațiilor. A fi străin sau sclav înseamnă a nu te putea bucura de drepturile politice sau de anumite drepturi economice, deci a nu-ți putea manifesta virtuțile (dacă le ai) în raport cu alții, adică în mod complet, sau a nu avea dreptul să stabilești contracte, ori să te aperi în tribunale, ori să-ți manifești curajul pe câmpul de luptă. Originea nobilă este așadar o condiție necesară a virtuții etice și, în consecință, a fericirii.

A avea copii reușiți și mulți înseamnă a avea copii numeroși și bine educați din punctul de vedere al frumuseții caracterului, aceasta însemnând formarea acelorași calități atât la băieți, cât și la fete, dar mai cu seamă a virtuților stăpânirii de sine și a hărniciei, iar dintre virtuțile corpului a frumuseții și ținutei. În acele cetăți în care calitățile femeilor sunt ignorate în educație, și de aceea situația femeii e rea, „aproape jumătate din viața omului e deteriorată".

Bogăția e necesară virtuții și o condiție a vieții fericite; ea include banii, proprietățile funciare, uneltele, rezervele de hrană și sclavii. Bogăția în genere se referă aici mai ales la utilizarea lucrurilor decât la posedarea lor.

Faima înseamnă să fii respectat de toți ceilalți sau să ai anumite calități care sunt dorite de toți, de cei mai mulți sau de cei buni ori de înțelepți.

Onorurile sunt un caz particular al faimei unui om care a făcut un bine. Onorurile sunt de regulă aduse celor ce au făcut un bine, dar uneori și celor ce pot să-l facă în viitor. A face un bine se referă la a apăra viața și mijloacele necesare

---

realizarea fericirii, ca și o valoare instrumentală pentru practicarea virtuții; fericirea presupune atât activități virtuoase, cât și, separat, bunuri exterioare). Annas susține a doua variantă. (J. Annas, *Aristotle on Virtue and Happiness*, în N. Sherman (ed.), *Aristotle's Ethics*, pp. 43-46).

vieții și, în acest sens, e o condiție indispensabilă a vieții fericite. Onorurile pot consta în sacrificii, comemorări în versuri ori proză, atribuirea de privilegii, ridicarea de statui, împroprietărirea cu un lot de pământ, atribuirea unor locuri în primele rânduri la serbările publice etc.

O categorie specială de bunuri exterioare o reprezintă *virtuțile corpului*. Căci nu poți avea o viață fericită dacă ești bolnav sau infirm. Virtuțile corpului se referă, în esență, la *sănătatea* corpului și fără aceasta nu putem face multe lucruri pe care omul le poate în principiu face. Pe lângă sănătate, între virtuțile corpului mai intră *frumusețea corporală*, care înseamnă lucruri diferite la vârste diferite și care poate fi întreținută cu exerciții care sunt specifice fiecărei perioade a vieții. Pentru bătrâni, de exemplu, ea înseamnă mai degrabă a fi scutit de acele deformări și dereglări fiziologice specifice bătrâneții, care produc durere atât celui în cauză, cât și apropiaților săi. *Forța fizică* e o altă virtute a corpului, ca și *perfecțiunea în dimensiuni* (i.e. a depăși oamenii obișnuiți în ce privește înălțimea, lățimea și grosimea, dar în așa fel ca acest lucru să nu ne încetinească mișcările). *Virtuțile atletice* ale corpului, sunt dimensiunile, forța și agerimea. Sigur, îmbătrânirea deteriorează aceste virtuți ale corpului. Dar aceasta nu înseamnă că bătrânețea nu poate fi fericită: „fericirea la bătrânețe constă în faptul că bătrânețea vine încet și fără dureri; căci un om nu se bucură de fericire dacă el îmbătrânește repede sau încet, dar dureros. Ea ia naștere atât din virtuțile corpului cât și din noroc" (*Ret.* I, 5).

Norocul se referă la achiziția sau posesia acelor bunuri care sunt datorate *bunei șanse*, adică nu se află sub controlul dorinței raționale sau alegerii deliberate ale agentului. De pildă, cele ce sunt datorate naturii, dar și unele calități contrare naturii, provin din șansa bună sau noroc. Bunăoară, frumusețea și statura care sunt datorate naturii și stârnesc de regulă invidia spunem că se datorează norocului, bunei șanse. Norocul poate fi și cauza unor lucruri ce se petrec împotriva așteptărilor, ca atunci când toți frații sunt urâți, dar tu ești frumos; sau când găsești o comoară pe lângă

care au trecut toți; sau când o săgeată îl lovește pe cel de lângă tine, dar nu pe tine; sau când ești singurul om care nu merge la un moment dat într-un loc, unde mergeai de obicei, iar ceilalți merg acolo pentru prima dată, și sunt uciși de un cutremur.

În fine, *a avea mulți și buni prieteni* e o altă condiție indispensabilă a fericirii; căci prieten e acela care va încerca întotdeauna, de dragul tău (nu pentru un câștig sau pentru plăcerea egoistă), să facă ceea ce el crede că e bine pentru tine. Dar acest „bun exterior" — prietenii — are un statut mai complex: el e, în primul rând, „cel mai important dintre bunurile exterioare" (1169b, 14) și, în al doilea rând, e un „bun" ambiguu: el e atât o virtute, cât și un bun exterior propriu-zis. Nu e întâmplător prin urmare că Aristotel îi rezervă două cărți în *Etica nicomahică*, deși mulți comentatori înclină să creadă că acestea au constituit la origini o lucrare separată. Alții le exagerează importanța susținând că discuția despre prietenie este un element cardinal al teoriei sale etice deoarece abia aici ni se elucidează importanța luării în considerare a intereselor *altora* pentru definirea completă a fericirii umane[220]. Să vedem așadar ce ne spune Aristotel despre prietenie (*philia*).

8.3. Prietenia (VIII; IX)

Philia e, în acest context, un termen care are un sens mai larg decât cuvântul actual „prietenie", căci acoperă și relațiile dintre ființele nonumane, relațiile de afaceri ori de înrudire naturală, relațiile dintre iubiți, dintre cetățeni ori dintre membrii aceleiași comunități religioase. O mai fidelă traducere ar fi „orice atracție reciprocă dintre două ființe umane" (W.D. Ross) sau pur și simplu „legătură dintre oameni"

[220] J.M. Cooper, *Aristotle on Friendship*, în A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 303.

(G.J. Hughes). Acest concept larg de prietenie are, în viziunea Stagiritului, trei specii: prietenia din motive de utilitate, prietenia din motive de plăcere și prietenia propriu-zisă a oamenilor virtuoși. Primele două specii sunt cazuri *aparente* și accidentale de prietenie, ultima fiind prietenia „desăvârșită" sau „completă" (*teleia*) (1156b, 7, 34), căci „ea exprimă complet și perfect *toate* caracteristicile pe care ne-am putea aștepta în mod rezonabil să le aibă o prietenie"[221] (VIII, 3, 4).

Un prieten *propriu-zis* dorește rațional lucruri bune prietenului său de dragul lui însuși. Prietenia nu trebuie confundată cu „afecțiunea", căci poți avea afecțiune și față de obiectele ce nu au suflet, ceea ce nu înseamnă că nutrești „prietenie" față de ele. Pe de altă parte, cei ce doresc rațional lucruri bune pentru un prieten, de dragul lui însuși, fără însă ca dorința să fie reciprocă, se spune că au „bunăvoință", dar aceasta nu înseamnă încă prietenie. Bunăvoința devine „prietenie" atunci când este *reciprocă* (1155b, 30). Dar bunăvoința poate fi întâlnită numai între persoane *virtuoase* (1156a). În cazul prieteniei servind utilitatea sau plăcerea, oamenii au bunăvoință *față de sine*, nu unul în raport cu altul. Voi analiza aici numai două aspecte legate de prietenie: ce este ea, o virtute sau un bun exterior, respectiv ce legătură există între ea și fericire?

Cartea a VIII-a începe cu un pasaj care a fost considerat o ezitare: „prietenia este o virtute sau presupune virtutea". Oricum ar fi — continuă autorul — ea e „absolut necesară vieții" căci „nimeni nu ar alege să trăiască fără prieteni chiar dacă ar avea toate celelalte bunuri" — bogăție, putere, onoruri publice. De fapt, în debutul cărții a VIII-a, Aristotel nu

[221] J.M. Cooper, *op. cit.*, p. 304. Interpretarea lui Cooper acreditează totuși ipoteza că Aristotel nu conferă prieteniei virtuoase statutul de trăsătură cvasiireală a unor eroi morali cvasiireali, ci o coboară între oameni, cu toate imperfecțiunile pe care le-ar putea avea; nici prietenia bazată pe plăcere și cea bazată pe interes nu sunt privite ca fiind centrate exclusiv pe agentul de referință, ci ca prezentând un amestec de dorințe raționale bune și de acțiuni bune bazate atât pe interese egoiste, cât și pe interese neegoiste.

ezită să considere prietenia ca o virtute și să sublinieze caracterul dual al acestui concept: putem vorbi despre (1) „prietenie" ca despre o *virtute etică* în acord cu definiția uzuală a acesteia și, prin urmare, despre actele prietenești ca despre *părți* ale fericirii în măsura în care viața etică e parte a fericirii; și putem vorbi despre (2) „prieteni" ca despre niște „bunuri exterioare" care nu sunt *parte* a conceptului de viață fericită, ci *condiții exterioare* indispensabile ale acesteia.

În prima ipostază, prietenia nu este un afect, ci o dispoziție habituală care presupune alegerea deliberată și face oamenii să dorească lucruri bune pentru cei pe care-i iubesc, de dragul lor înșile (1157b, 30-35). „Obiectul" ei e *afectul bunăvoinței* și ea dispune omul ce o posedă să dorească binele pentru omul care trebuie, în felul în care trebuie, atunci când trebuie etc., exercițiul acestei virtuți fiind o parte constitutivă a vieții fericite. Adevărata prietenie, cea „bazată pe afinități de caracter" (1164a, 13), nu pe „erotism" sau „interes", trebuie să fie *reciprocă* (o „bunăvoință reciprocă", 1156a, 4) și de care cei doi prieteni sunt *conștienți* (1156a, 5); ea presupune *alegerea deliberată* de a răspunde cu prietenie la prietenie (1157b, 30) într-un mod dezinteresat, de dragul valorii intrinseci a celuilalt (pentru virtuțile lui). Pe scurt, e *dispoziția habituală* de a dori în mod deliberat binele altuia de dragul felului său de a fi (virtuos), bucurându-te într-o justă măsură; *media* e aici „egalitatea" în dorirea reciprocă a binelui pentru bine, nu din interes egoist sau pentru propria plăcere (1158a, 1; b, 1-5), ca și *egalitatea proporțională* (cu meritul) în cazul prieteniei între persoane inegale (1158b, 25-30). Cel ce încalcă această egalitate iubind mai mult decât e iubit, cade în exces și e vicios (lingușitorul) (1159a, 15).

În a doua ipostază, care reprezintă *„o altă* problemă disputată" (IX, 9), este vorba despre prieteni, nu despre prietenie. Prietenii sunt „instrumente" pentru realizarea fericirii, „cele mai importante bunuri exterioare" (1099b). Acest aspect al problemei e analizat pe larg în IX, 9 sub întrebarea: are sau nu nevoie persoana fericită de prieteni? Răspunsul este afirmativ din mai multe motive: persoana virtuoasă e persoana care prin definiție are nevoie de alți

oameni pe care să-i trateze bine — deci are nevoie de prieteni pentru a trăi pe deplin virtuos; apoi, e evident impropriu să numim fericită o persoană care trăiește solitar deoarece omul e o „ființă socială" care e natural să-și trăiască viața înconjurat de prieteni și de oameni virtuoși mai degrabă decât de străini și de declasați; și pentru că viața fericită e o viață plăcută, e ușor de observat din acest unghi că viața de unul singur e mai dificilă (mai neplăcută) decât viața împreună cu alții. În concluzie, „cel ce e să fie fericit va avea nevoie de prieteni virtuoși". Și cum prietenia sporește prin asocierea prietenilor (1172a-), omul fericit are nevoie nu doar de prieteni, ci de prieteni *asociați* cât mai mulți, chiar dacă adevărații prieteni sunt rari.

8.4. *Ce se spune despre* fericire și *ce se găsește în* fericire?

Caracterizarea furnizată de Aristotel fericirii se dovedește mai complexă decât la prima vedere: el nu e interesat doar de *ce este* fericirea (de definiția ei), ci și de „condițiile necesare", indispensabile sau „proprii", deși nu definitorii, ale fericirii și chiar de condițiile ei accidentale. Căci toate acestea se *predică*, într-un fel sau altul, despre viața fericită. În *Etica eudemică*, el e și mai explicit în această privință atunci când spune că trebuie să cercetăm *„ce se găsește în* fericire", care sunt așadar *condițiile ei necesare*, pe lângă cele definitorii, căci „viața fericită (esența ei — V.M.) nu e totuna cu cele fără de care nu se poate trăi fericit"; dacă vom răspunde la această întrebare, vom lămuri și chestiunea dacă aceste condiții necesare sunt sau nu „părți" ale fericirii, cum le consideră unii predecesori (*EE*, 1214a, 15; b, 15-25).

În ciuda faptului că nici unul dintre comentatorii pe care i-am consultat nu a părut să observe acest lucru, sunt convins că urmărirea rolului pe care-l joacă în această discuție termenii tehnici „a se găsi în (*en einai*)" și „a se spune despre" (*Cat.* 1a-b) ne va ajuta să lămurim chestiunea „părților" fe-

ricirii. Este chiar ceea ce voi face în continuare. Într-un comentariu amplu la *Categorii*, Wolfgang-Reiner Mann ajunge la concluzia că distincția *a se găsi în/a se spune despre* a fost introdusă de Aristotel în disputa sa cu presocraticii și platonicienii pentru a răspunde la întrebarea generală *ce e presupus în faptul că un lucru este ceea ce este*[222]. În cazul nostru, ce presupune fericirea pentru a fi ceea ce este? Întrebarea e centrală în cadrul dialecticii socratice și nu mai puțin în dialectica Stagiritului. Căci metoda dialectică a fost prin tradiție o metodă de orientare a celor ce participă la dezbaterea unei probleme punând întrebări și încercând răspunsuri. Or, problema fundamentală a celor angajați în asemenea dispute intelectuale bazate pe căutarea unor temeiuri raționale este răspunsul la întrebarea „Ce este X?". Platon considera că semnificația răspunsului la această întrebare — având forma generală a unei judecăți de predicație „X este Y" — poate fi interpretată în două feluri: ca spunând ceea ce ***este*** X și ca spunând ceea ce *pare a fi* X. Numai primul răspuns prezintă pentru el interes epistemologic. Dacă x și y sunt lucruri individuale introduse în limbaj de termenii X și Y, atunci judecata „X este Y" e contingent-adevărată atunci când x este y nu în virtutea propriei sale naturi, ci prin „participare" la Forma corespunzătoare. Deci întreaga cunoaștere a lucrurilor individuale ține de aparență, de opinie, și orice predicație despre individuali e o predicație neesențială. Prin contrast, așa-numiții „bătrâni întârziați la minte" despre care Platon vorbește în *Sofistul*[223], susțineau că fiecare lucru individual are propriu-zis un singur nume, deci numai autopredicația este posibilă; prin urmare, orice predicație despre individuali este o predicație esențială[224]. În interpretarea lui Mann, soluția lui Aristotel e o variantă intermediară: avem nevoie atât de o predicație esențială, cât și de

[222] W.-R. Mann, *The Discovery of Things. Aristotle's Categories and their Context*, Princeton University Press, 2000, p. 28.

[223] Ei „distrându-se să nu admită că se poate spune despre om cum că e bun, ci doar bun despre bun și om despre om" (*Sof.* 251b).

[224] W.-R. Mann, *The Discovery of Things*, pp. 34, 35.

o predicație accidentală; ambele spun lucruri relevante despre individuali. Lucrurile individuale („substanțele prime", cum le numește Aristotel) trebuie să *fie* ceva și totodată să aibă și alte trăsături, să fie cuantificate, localizate, afectate, active, legate de alte obiecte etc. Dacă vrem să răspundem la întrebarea „Ce este fericirea?" atunci trebuie să arătăm ce *este* (prin definiție, în mod esențial) fericirea și totodată ce trăsături are *numai* ea, chiar dacă nu în mod esențial, ci în mod contingent („condițiile necesare" intră în această din urmă categorie); Aristotel se referă la prima problemă prin întrebarea *„ce se spune despre* fericire?" și la a doua prin întrebarea *„ce se găsește în* fericire?".

Conform textului *Categoriilor 1a*, „y este spus despre x" înseamnă *grosso modo* că x este y într-un mod *esențial*; iar „y se găsește în x" înseamnă că x este y, dar într-un mod *neesențial*. E vorba, așadar, de două forme de predicație despre individuali, una esențială și alta neesențială. Deci ceea ce face diferența dintre cele două sensuri de mai sus ale judecății de predicație „X este Y" nu e tipul itemilor desemnați, nici vreo proprietate a expresiei lingvistice „X este Y", ci o proprietate a copulei „este": ea are uneori un sens *tranzitiv* (caz în care ea „specifică ce *este* ceva") și alteori un sens *intranzitiv* (caz în care ea „specifică ce *pare a fi* ceva"). În primul caz, dacă A este B și B este C, atunci A este C. Conversa utilizării tranzitive a lui „este" corespunde relației „a spune despre": dacă B este spus despre A și C este spus despre B, atunci C este spus despre A. Iar „C este spus despre A" înseamnă tocmai „A *este* C". Sensul tranzitiv al lui „este" și deci relația „a spune despre" structurează diferitele ierarhii specie-gen: a specifica ce *este* x înseamnă a-l integra în ierarhia specie-gen corespunzătoare. Atunci când „este" e utilizat în sensul lui tranzitiv, el e utilizat pentru a spune ce *este* ceva (*Top.* 103a). Rezultă de aici că atunci când un lucru individual poate fi *numit* în sens propriu om, lui i se poate de asemenea predica și *definiția* omului („Definiția omului trebuie să fie adevărată despre orice om", *Top.* 139a). De exemplu, dacă definiția omului e „animal rațional", atunci

noi nu doar că putem spune în sens propriu că Socrate este om, ci și că Socrate este un animal rațional. Altfel zis, animal rațional este *spus despre* individul Socrate. Deci Socrate și specia om sunt numite „om" în mod sinonimic (pentru că au aceeași definiție). Rezultă concluzia generală că dacă x este numit N în mod sinonimic după y, atunci y este *spus despre* x.

Totuși, lucrul individual despre care am spus că *este* ceva, „este" și în alte sensuri, de exemplu este înalt, alb sau bun. Sensul lui „este" în acest caz este cel intranzitiv. Dacă Socrate este alb și albul este o culoare de un anume fel, nu rezultă că Socrate este o culoare de un anume fel. Deci vom spune că „Socrate este alb" în sensul că albul *se găsește în* Socrate. Socrate este în mod *accidental* alb. Restrângând noțiunea de lucru la obiectele individuale („substanțele prime"), Aristotel poate spune acum că obiectele, pe lângă faptul că *sunt* obiectele care sunt, sunt de asemenea calificate în diferite alte feluri. În general vorbind, dacă y *se găsește în* x, *numele* lui y nu poate fi de regulă predicat despre x, dar chiar dacă poate fi predicat, *definiția* lui y nu poate fi niciodată predicată despre x[225]. Faptul că y *se găsește în* x nu înseamnă că y se găsește în x „ca părțile într-un întreg, ci că (y) este incapabil să existe separat de acel subiect (x)" (*Cat.* 1a). Altfel spus, y *se găsește în* x înseamnă și că x este o *condiție necesară* pentru y și deci că y este propriul lui x. „Propriul" (*idion*) fericirii e acel predicat care, deși nu indică esența fericirii, se aplică *numai* ei și conversa are de asemenea loc (*Top. I*, 5). Spre a sintetiza sensul acestei dispute s-ar putea spune că:

> Greșeala platoniștilor a constat pur și simplu în incapacitatea lor de a recunoaște că anumite lucruri sunt *spuse despre* (ceea ce Aristotel concepea a fi) obiectele obișnuite; în plus, e vorba de incapacitatea lor de a recunoaște că *nu orice* se poate *găsi în* cele ce participă.

[225] *Ibidem*, p. 53.

Greșeala „bătrânilor întârziați la minte" este exact corespondentul în oglindă al greșelii platoniștilor: ei sunt prizonierii ideii că orice predicat (autentic) este doar *spus despre* subiectul său; în plus, ei susțin părerea că *nimic* nu *se găsește în* ceva.

Poziția lui Aristotel din *Categorii* și *Topica* este că vom putea ajunge la un tablou metafizic acceptabil al obiectelor obișnuite — sau cel puțin al celui mai important tip de obiecte, *ousiai* particulare — numai dacă ne dăm seama că doar *unele* dintre cele predicate despre ele *se găsesc în* ele; căci nu e mai puțin adevărat că *unele* dintre cele predicate despre ele trebuie să fie *spuse despre* ele. La fel, numai *unele* dintre cele predicate despre ele sunt *spuse despre* ele; căci nu e mai puțin adevărat că *unele* dintre cele predicate despre ele *se găsesc în* ele[226].

Pe baza acestor considerente generale, ținând de logică ori de metafizică, Aristotel propune un *test lingvistic* pentru a distinge felul de lucru cu care avem de-a face în cazul unei predicări (*Cat.* 2a). Să presupunem că y este *predicat despre* x în propoziția „X este Y", dar că nu știm dacă y se *spune despre* x sau y se *găsește în* x. Nu știm sensul copulei „este". Cum am putea afla acest lucru? Procedeul rezultă din cele spuse mai sus: dacă y se *spune despre* x, atunci x e numit în mod *sinonimic* (așa cum e numit) după y. Deci noi trebuie să verificăm dacă:

(i) *numele* lui y poate fi predicat despre x (X este Y) și
(ii) în caz că poate fi predicat, dacă *definiția* lui y poate fi predicată despre x.

În caz de rezultat negativ, înseamnă că y *se găsește în* x; aceasta înseamnă că x poate, eventual, fi numit (cum e numit) în mod omonimic sau paronimic după y sau că x este o *condiție necesară* a lui y sau că y este un „propriu" al lui x (cu condiția suplimentară de a fi posibilă și *predicarea conversă* a lui x către y — altfel, y este un „accident" al lui x).

Revenind la problema fericirii, merită să amintim că *Etica eudemică* începe cu întrebarea *„în ce se găsește* viața bună" (fericirea)? (1214a, 15). Și răspunsul este că ea „se găsește în trei lucruri mai ales", înțelepciunea, virtutea și plăcerea; acestea sunt, așadar, posibile *condiții necesare* ale fericirii, căci

[226] *Ibidem*, pp. 191, 192.

„fără de ele nu se poate ca fericirea să aparțină oamenilor" (1214b, 12). Dar trebuie să distingem: una e să fii fericit (definiția) și alta e să identifici care sunt cele fără de care nu poți fi fericit (condițiile necesare). Iar dintre aceste condiții necesare unele sunt „proprii" (*idia*) fericirii, altele „sunt comune, mai mult sau mai puțin, tuturor lucrurilor", adică sunt „accidente" (1214b, 10-20). Oricum, precizează Aristotel în *Etica eudemică*, în această distincție dintre proprietăți ce aparțin prin esență fericirii și cele ce-i aparțin în mod neesențial „se află temeiurile disputei cu privire la fericire — ce este ea și din ce ia naștere, căci lucrurile fără de care nu poți fi fericit unii le consideră părți ale fericirii" (1214b, 25). Pasajul e aproape identic cu acela din EN 1099a, 30-b, 10 referitor la părțile fericirii.

Argumentul lui Aristotel din *Etica nicomahică* exclude faptul că fericirea s-ar putea *afla*, așa cum susțin unii, *în* diferite tipuri de plăcere (1176b-1177a) sau în noroc (1100b, 15); căci binele și buna funcționare a unui lucru *se găsesc în* funcția lucrului (*en to ergō... einai*) (1097b, 27), iar plăcerea și norocul nu sunt funcția omului. Aceasta e echivalent cu a spune că funcția lucrului e o *condiție necesară* pentru binele lucrului, deci că binele poate fi predicat în mod *neesențial* despre funcție, căci funcția unui lucru, deși stă *la baza* esenței lucrului[227], poate fi și *rău* exercitată; iar atunci când ea nu mai poate fi exercitată deloc, lucrul nu mai este ceea ce este, ci altceva, ce poate purta, eventual, același nume (omonimie) (*Pol.* 1253a, 23-24)[228]. Dar „ceea ce orice lucru este atunci când dezvoltarea lui e desăvârșită numim natura acelui lucru" iar „natura lucrurilor constă în scopul lor" sau „cauza finală" care e „binele" lor (*Pol.* 1252b, 30-35). Ceea ce asigură optimizarea funcționării unui lucru sunt virtuțile lui. În cazul omului, „binele omului e prin natură activitatea sufletului conformă cu virtutea" (1098a, 17). Sau, cum

[227] „Toate lucrurile își derivă caracterul lor esențial din funcția lor" (*Pol.* 1253a, 22).

[228] Aristotel, *Politica*, Editura IRI, București, 2001 (trad. Alexander Baumgarten).

se spune în Cartea a X-a, „fericirea nu *se află în* [ocupațiile plăcute], ci în activitățile conforme cu virtutea"; mai mult chiar, „fericirea *este* [esențialmente] activitatea conformă cu virtutea" (1177a, 11)[229].

Deci am putea spune că funcția unui lucru conformă cu virtuțile sale *se spune despre* binele acelui lucru, deci că binele unui lucru ***este*** (în mod esențial) funcția sa exercitată în acord cu virtuțile sale. În particular, binele omului (adică „fericirea") ***este*** (în mod esențial) funcția omului (viața rațională) conformă cu virtutea („iar dacă virtuțile sunt mai multe, conformă cu cea mai bună și mai desăvârșită"). Și aceasta pentru că:

(i) *numele* „funcția omului conformă cu virtutea" poate fi predicat despre binele omului (Binele omului este funcția omului conformă cu virtutea, 1098a, 17) și

(ii) *definiția* funcției omului conformă cu virtutea ($=_{df}$ viața rațională conformă cu virtuțile sufletului) poate fi predicată despre binele omului (Binele omului este viața rațională conformă cu virtuțile sufletului).

Rezultă că, dacă binele omului (fericirea) este funcția omului conformă cu virtutea și funcția omului conformă cu virtutea este (prin definiție) viața rațională conformă cu virtuțile sufletului, atunci binele omului (fericirea) este viața rațională conformă cu virtuțile sufletului. Prin urmare, „funcția omului conformă cu virtutea" se poate *spune despre* fericire. Fericirea e numită în mod sinonimic „funcția omului conformă cu virtutea" după numele speciei „funcția omului conformă cu virtutea", care aparține genului „funcția omului".

Dar virtuțile sunt mai multe, așa încât apare imediat întrebarea: e vorba aici despre funcția omului conformă cu virtutea cea mai înaltă (*nous*) sau și despre funcția omului

---

[229] „Activitatea bună și cea rea nu *se află în* norocul omului, ci norocul e cerut ca un surplus necesar pentru a avea o viață pe deplin omenească. Ceea ce aparține fericirii în sensul *cel mai propriu* sunt activitățile conforme virtuții și contrariului fericirii îi aparține contrariul acestui gen de activități" (1100b, 15).

conformă cu virtuțile etice (viața etică). Cu alte cuvinte, „fericirea" la Aristotel are un sens exclusivist, elitist-intelectualist, sau unul inclusivist, intelectual și moral? Numele funcției omului conforme cu virtutea intelectului intuitiv (*nous*) e „contemplare" (*theoria*). Un exclusivist ar trebui să susțină, deci, că numai contemplarea se poate *spune despre* fericire. Și, în primă instanță, el ar avea dreptate, căci:

i) *numele* „contemplare" poate fi predicat despre fericire (în sensul cel mai înalt) (e.g. Fericirea (în sensul cel mai înalt) este contemplare, 1178b, 32) și

ii) *definiția* „contemplării" ($=_{df}$ funcția omului confomă cu *nous*) poate fi și ea predicată despre fericire (în sensul cel mai înalt) (e.g. Fericirea (în sensul cel mai înalt) este funcția omului conformă cu *nous*, 1177b, 15-25; 1178b, 10-30).

Putem deci conchide că fericirea (în sensul cel mai înalt) *este* contemplare (în mod esențial), deoarece contemplarea se poate *spune despre* fericire (în sensul cel mai înalt). În această situație, dacă fericirea este contemplare și contemplarea este (prin definiție) funcția omului conformă cu *nous*, atunci fericirea (în sensul cel mai înalt) este funcția omului conformă cu *nous*. Cu alte cuvinte, fericirea e numită *sinonimic* „contemplare" după numele propriei sale specii, *contemplare*, care aparține genului *funcția omului*; ambele au aceeași definiție: funcția omului conformă cu *nous*.

Dar este oare adevărat că *numai* contemplarea se poate *spune despre* fericire, așa cum susține exclusivistul? Ce am putea afirma despre virtuțile etice și despre viața etică? Numele funcției omului conformă cu virtuțile etice este „viață etică" și putem observa că:

i) *numele* „viață etică" poate fi predicat despre fericire (într-un sens secundar)[230] (e.g. Fericirea (într-un sens secundar) este viața etică, 1178a, 9)[231] și

[230] „Viața dusă în conformitate cu celelalte virtuți se situează în privința fericirii pe un plan secundar" (1178a, 9).

[231] „Prin urmare, pur umane vor fi și modul de viață conform acestor virtuți, și fericirea ce decurge din el" (1178a, 21).

ii) *definiția* vieții etice ($=_{df}$ funcția omului conformă cu virtuțile etice, 1177b, 8) poate fi predicată despre fericire (e.g. Fericirea (în sens secundar) este funcția omului conformă cu virtuțile etice, 1178a, 10-21).

Rezultă că fericirea (într-un sens secundar) e numită în mod *sinonimic* „viață etică" după numele propriei sale specii, *viață etică*, specie ce aparține genului *funcția omului*. Putem deci conchide că fericirea (într-un sens secundar) ***este*** viața morală, pentru că viața morală se poate *spune despre* fericire.

S-ar putea obiecta că am avea aici, de fapt, două concepte *diferite*, care nu ar trebui numite împreună „fericire", pentru că au diferențe specifice diferite; aceasta ar încuraja exclusivistul, pentru care numai contemplarea ar trebui numită propriu-zis fericire. Lucrurile nu stau însă așa, căci „fericire" e o instanță particulară a ceea ce Aristotel numește „termeni relativi". Un termen relativ este acel termen care are ca diferență specifică o relație, de exemplu o „funcție naturală"; or, una și aceeași relație poate avea „relate" diferite. Aristotel dă exemplul „științei" (*episteme*): ea e o „cunoaștere a ceva"; dar acest ceva poate fi de diferite feluri și de aici știința se divide în „știință speculativă", „știință practică" etc. (*Top*. 145a, 10). La fel mi se pare că stau lucrurile cu „fericirea": ea e definită prin funcția omului conformă cu virtutea, dar virtutea poate fi dianoetică sau etică. Vom avea, așadar, specii ale fericirii: „fericirea (în sensul cel mai înalt)" este funcția omului conformă cu virtutea *nous*; și „fericirea (într-un sens secundar)" este funcția omului conformă cu virtutea etică. Dar ambele sunt „fericire". „Fericire" e un termen relativ ambiguu. Prin urmare, inclusivistul este cel care pare să aibă dreptate.

Să vedem acum dacă așa-zisele „condiții necesare" ale fericirii trec testul din *Categorii*. Plăcerea, bunăoară. Despre ea Aristotel spune că viața fericită este o viață plăcută, fără ca fericirea și plăcerea să fie identice: „Acțiunile conforme cu virtutea trebuie să fie plăcute prin sine" (1099a, 22), dar „plăcerea nu este binele" (1174a, 9). Dacă luăm plăcerea în-

tr-un sens larg, această concluzie e aproape evidentă, căci „plăcerile vulgului" pot fi *rele* și nu au deci cum să caracterizeze o viață fericită; în plus, există activități nobile (virtuoase) care nu sunt însoțite de plăcere, ci mai degrabă de durere, de pildă acțiunile războinicului în luptă. Prin urmare, plăcerea *în general* nu poate fi *spusă despre* fericire.

Putem susține atunci că plăcerea se *găsește în* fericire? Că plăcerea este un „propriu" al fericirii? Dacă prin plăcere înțelegem plăcerea *în general* (care include și plăcerile trupești), atunci a spune că „plăcerea se *găsește în* fericire" ar implica faptul că viața fericită e o condiție necesară a plăcerii în general, i.e. că plăcerile în general nu pot exista *în afara* vieții fericite. Dar acest lucru e fals, deoarece animalele, sclavii și femeile pot trăi din plin plăcerile corpului, cu toate că ei nu pot fi numiți propriu-zis fericiți. Plăcerea în general este un „accident" în acest caz. Dacă nu ar fi un accident, ci un „propriu" al fericirii, atunci ar trebui să putem spune și invers, anume că dacă ceva este plăcut *în general* atunci acel ceva este o viață fericită. Dar din plăcerile vulgare ale vieții unui sclav nu putem deduce că viața acestuia este una fericită (căci sclavul nu poate fi fericit, el nefiind om). La statutul de „accident" pe care-l are plăcerea în genere se referă Aristotel în *Topica* 102b atunci când spune că atributul „plăcut" revine „în mod accidental" vieții virtuoase și vieții voluptuoase. Căci plăcerea în general poate să aparțină sau nu vieții fericite (virtuoase), dar poate aparține și altor feluri de vieți.

Am putea totuși susține că fericirea ***este*** (în mod esențial) plăcere *nobilă* (plăcere asociată cu activitățile virtuoase ale omului)? Se poate oare ca plăcerea nobilă să fie *spusă despre* fericire? Un răspuns afirmativ ar implica următoarele consecințe:

(i) *numele* „plăcere (nobilă)" poate fi predicat despre o viață fericită, virtuoasă (e.g. Viața fericită este plăcere (nobilă)). Dar această predicare *nu* poate avea loc deoarece viața fericită, activitatea virtuoasă, nu poate fi plăcere nobilă (plăcerea nobilă nu este aceeași

specie cu activitatea virtuoasă); dar viața fericită poate fi numită *plăcută*, tot așa cum spunem că Socrate este *curajos*, nu că e curaj (virtutea).

(ii) *definiția* „plăcerii (nobile)" (=$_{df}$ activitatea *supervenientă* pe activitățile virtuoase ale funcției omului, care le „împlinește" și le „desăvârșește", 1176a-b) poate fi predicată despre viața fericită (e.g. Viața fericită este o activitate supervenientă pe activitățile virtuoase ale funcției omului...). Dar această predicare *nu* poate avea loc deoarece definiția fericirii (legată de *ergon*) nu e aceeași cu definiția plăcerii.

Va trebui să conchidem așadar că plăcerea nobilă nu se poate *spune despre* fericire, că fericirea *nu* este (esențialmente) plăcere nobilă. Mai degrabă, plăcerea nobilă se *găsește în* fericire. Deci fericirea este (într-un sens neesențial) *plăcută*. Convers, putem spune că tot ceea ce e plăcut într-un sens nobil este o viață fericită. În cazul de față, fericirea este numită în mod *paronimic* „plăcută" după numele speciei „plăcere". Aceasta presupune că fericirea este o condiție necesară a plăcerii nobile: „plăcerea [nobilă] nu poate apărea fără activitate [virtuoasă], și ea desăvârșește totodată acea activitate" (1175a, 20). Plăcerea nobilă, ca activitate supervenientă, are nevoie de activitățile virtuoase ca suport, ea „nu poate exista *în afara* lor". Deci plăcerea nobilă este un „propriu" al fericirii, nu o calitate esențială a sa.

Același lucru se poate argumenta despre celelalte *condiții necesare* ale fericirii, bunurile exterioare și bunurile corpului: ele nu intră în definiția fericirii, dar fericirea nu poate fi pe deplin caracterizată separat de ele. Putem deci spune că fericirea omului ***nu este*** plăcerea, prietenii, bogăția sau originea nobilă, deși toate acestea se *găsesc în* fericire în sensul că fericirea este o *condiție necesară* a lor. De exemplu, vom spune că bogăția materială nu poate exista în afara fericirii, dar aceasta nu în sensul că nu poți fi bogat fără a fi fericit (căci poți), ci în sensul că bogăția ce poate fi utilizată în acte de generozitate nu poate exista în afara actelor generoase; în acest sens, bogăția e un „propriu relativ" al fericirii. În acest

sens spune Aristotel că „persoana generoasă va avea nevoie de bani pentru acțiunile generoase, iar persoana dreaptă va avea nevoie de bani pentru a-și plăti datoriile... În mod asemănător, persoana curajoasă va avea nevoie de suficientă putere, iar persoana cumpătată de libertatea [de a face acțiuni necumpătate] dacă vrem ca ele să înfăptuiască cele presupuse de virtute" (1178a, 30-35). Dar și prietenia se *găsește în* fericire: aceasta înseamnă că fericirea este (în mod neesențial) prietenie, iar prietenia este un „propriu" al fericirii. Lucrurile stau astfel deoarece; (i) *termenul* „prietenie" nu poate fi predicat despre fericire (căci prietenia e o „dispoziție habituală", pe când fericirea e o „activitate") și (ii) *definiția* prieteniei ($=_{df}$ dispoziția habituală legată de afectul...) nu poate fi predicată despre fericire[232]. Prin urmare, fericirea este o condiție necesară a prieteniei, i.e. prietenia este un „propriu" al fericirii.

Întreaga analiză a lui Aristotel în termeni de *a se găsi în* și *a se spune despre* sugerează că răspunsul corect la întrebarea „Ce este fericirea?" trebuie dat atât în termeni de proprietăți *esențiale* ale fericirii, cât și în termeni de proprietăți *neesențiale* (mai cu seamă dacă e vorba de însușiri „proprii" ale fericirii, fără de care ea nu poate exista). Nici primele și nici cele din urmă nu trebuie interpretate însă ca „părți" ale fericirii în sensul în care mâna e parte a corpului omenesc, ci ca făcând parte din fericire așa cum, poate, „forma" unui lucru face parte din (structurează) lucrul respectiv sau așa cum vopselele pictorului fac parte din tabloul său.

Am putea interpreta chiar mai exact afirmațiile lui Aristotel în legătură cu „părțile" fericirii — făcute, ce-i drept, mai ales în *Retorica* și în *Etica eudemică*.[233] În *Retorica* I, 5 el

---

[232] „Din cele ce *se găsesc într-un* subiect, de cele mai multe ori nici numele, nici definiția nu se predică despre subiect" (*Cat.* 2a).

[233] În EE, toate lucrurile care contribuie la fericire sunt considerate fie mijloace în vederea fericirii, fie „părți" ale ei (1216a, 39-40). „Dar aceasta nu pare să fie decât o supraviețuire a felului în care Platon pune problema vieții fericite în *Philebos*, când el vrea să facă din aceasta o *sumă de părți* care sunt, între altele, plăcerea și înțelepciunea.

distinge între „natura fericirii" și „părțile ei constituente" (virtuțile, originea bună, prietenii, bogăția materială etc.). În fond, aceeași distincție apare în *Etica eudemică* atunci când el distinge între „(ce este) viața frumoasă" și „cele fără de care nu se poate trăi frumos", menționând că „unii" socotesc condițiile necesare ale fericirii drept „părți ale fericirii" și întrebându-se dacă acest lucru e corect sau nu (*EE*, 1214b, 15-25). *Etica nicomahică* reia ideea, fiind avertizați acum că nu în bunurile exterioare „constă" fericirea, ci în viața umană conformă virtuților, bunurile exterioare nefiind decât un „auxiliar" (1100b, 10). Care e soluția lui Aristotel la această dispută cu privire la „părțile" fericirii?

Cred că răspunsul ar putea fi schițat în felul următor. Dintre sensurile cuvântului „parte" menționate în *Metafizica* V, 25, cel de parte a unei cantități nu se potrivește contextului nostru (căci fericirea nu e un bine care se obține prin *sumarea* ori divizarea unor cantități și nici nu poate fi tratată prin analogie cu părțile unui corp solid), nici cel de specie ca parte a genului (căci deși fericirea e specie a genului „funcția omului", pe noi ne interesează aici felul în care genul este o parte a speciei în definiția acesteia). Atunci când Aristotel vorbește despre ce *este* fericirea, el caută „părțile definiției sale" menite să-i clarifice înțelesul: fericirea *este* funcția omului conformă cu virtutea; în acest sens, genul (funcția omului) este o *parte a speciei* (fericirea), în sensul că e o parte a definiției fericirii[234]. „Elementele definiției care explică un lucru sunt de asemenea părți ale întregului; de aceea genul este numit parte a speciei, deși într-un alt sens specia este parte a genului" (*Met.* V. 25). Având în vedere această accepție a „părții", atunci când Aristotel se întreabă care sunt

---

În *Etica nicomahică* nu mai rămâne nici o urmă a acestei terminologii... Viața ideală presupune în același timp activitatea contemplativă și activitatea virtuților morale, dar prima ca scop și a doua ca mijloc" (R. Gauthier, J. Jolif, *L'Ethique à Nicomaque*, tome II, p. 863).

[234] „O parte poate fi și o parte a formei — prin formă înțeleg esența — sau o parte a compusului concret alcătuit din formă și materie, sau a materiei înseși. Dar numai părțile formei sunt părți ale definiției" (*Met.* 1036a).

„părțile" fericirii, el se întreabă de fapt care sunt părțile conceptului de fericire, care sunt părțile definiției conceptului de fericire, care e esența fericirii, ce *este* fericirea sau, ceea ce e același lucru, ce se *spune despre* fericire?

Dar în ce sens sunt „părți" și așa-zisele „condiții necesare" ale fericirii, căci ele nu aparțin esenței acesteia? În cazul lor, Aristotel folosește termenul „părți" într-un sens deosebit, așa cum e fixat acesta la începutul *Categoriilor*: y se *găsește în* x nu înseamnă că y e o parte a întregului x, ci că y *nu poate să existe în afara lui* x, că y e un „propriu" a lui x. Prin urmare, fericirea are pe lângă părți definiționale și părți proprii. Aceasta rezultă și din următorul fragment:

> Deoarece din ceea ce e specific unui lucru, o parte desemnează esența sa, pe când altă parte nu, să divizăm acest «specific» în ambele părți menționate aici și să numim acea parte care desemnează esența «definiție», iar pentru [partea] ce rămâne să adoptăm terminologia obișnuită și să vorbim despre «propriu» (*Top.* I, 4).

În concluzie, mi se pare că Aristotel rezolvă aporia legată de „părțile fericirii" (*EE*, 1214b, 25) concluzionând că atât elementele definitorii ale fericirii, cât și condițiile ei necesare pot fi numite „părți" ale ei, dacă dăm sensul adecvat cuvântului „parte". În schimb, „mijloacele utile", care sunt calități „accidentale" ale fericirii, nu sunt considerate „părți" (1099b, 28). Dacă lipsesc total condițiile necesare, e „imposibil" să trăiești fericit; dacă lipsesc total „mijloacele utile", „nu e ușor" să trăiești fericit, deși acest lucru nu e imposibil (1099a, 35). Condițiile necesare pot însă varia cantitativ de la caz la caz fără a anula prin aceasta fericirea, căci „chiar și în aceste situații strălucește frumusețea morală, când cineva suportă cu seninătate multe și mari nenorociri, și nu din insensibilitate, ci din noblețe, din grandoare sufletească" (1100b, 25-35). Dar e limpede că nu poți fi fericit doar bazându-te pe condițiile necesare și pe mijloacele utile, oricât de generoase ar fi ele; esența fericirii se află în altă parte.

9.

FERICIREA
(I, 4-10; X, 6-9)

Fericirea ca temă a filozofiei morale nu a fost invenția lui Aristotel. El a plasat-o însă în centrul eticii sale și a dezvoltat-o în cadrele unei teorii a virtuții. Altfel, încă Platon, în *Eutydemos* (278a, 3), se întreba retoric: „Noi, oamenii, oare nu dorim să fim fericiți?" Iar în *Banchetul* (205a, 2-3), părea să răspundă astfel la întrebare: „Nu mai e nevoie să întrebăm de ce vrea să fie fericit cel ce vrea aceasta; răspunsul pare a pune punct aici întrebărilor." Că fericirea constituie suprema provocare a reflecției etice pare un lucru subînțeles pentru Platon.

Aristotel merge mai departe susținând că fericirea (*eudaimonia*) este „scopul ultim al omului" (1097a, 30-b, 6); el spune chiar că e *singurul* lucru dorit în sine, tot restul fiind dorit în vederea fericirii (1102a, 2-3). Spunând acestea, Aristotel se bazează pe maxima că o părere general împărtășită nu poate să fie greșită; or, „mulți oameni sunt în bună măsură de acord" că fericirea este binele suprem; dacă diferă, ei diferă numai în ceea ce privește sensul acestui bine (1153b, 25-8). Practic toți filozofii antici au acceptat această teză cu privire la viața umană și, cum observă C. Kirwan, „destinul a vrut ca, în cele șapte secole care au urmat, majoritatea filozofilor să fie de acord cu Aristotel"[235]. Augustin, de exemplu, se întreabă în *Confesiones* (10.20.29): „Nu

[235] C. Kirwan, *Influențe antice în filozofia morală contemporană din Marea Britanie*, în A. Montefiore, V. Mureșan (ed.), *Filozofia morală britanică*, Alternative, București, 1998.

e oare viața fericită ceea ce-și dorește fiecare?" Iar J.S. Mill, în secolul al nouăsprezecelea, punea ca principiu al eticii sale principiul „celei mai mari fericiri". Diferențele care apar între acești autori se referă doar la înțelesul fericirii.

Revenind la Aristotel: dacă există un acord cvasiunanim că fericirea fiecărei persoane e cel mai mare bine pentru acea persoană, atunci rezultă că răspunsul adecvat la problema fundamentală a eticii („Cum s-ar cuveni să trăim?") este: s-ar cuveni să ne angajăm în acele activități care constituie fericirea noastră. Sensul vieții umane e viața fericită. Rostul politicii este să-i ajute pe oameni să trăiască fericiți. Dar această concluzie nu poate subzista fără un răspuns la întrebarea subsecventă: în ce constă fericirea umană (*ce se spune despre* fericirea umană)? La această întrebare „opiniile comune" (*endoxa*) au fost foarte diferite. Voi încerca în continuare să le trec în revistă și să elucidez poziția lui Aristotel.

9.1. Traducerea cuvântului *eudaimonia*

Toți comentatorii și traducătorii *Eticii* aristotelice previn asupra inadecvării traducerii termenului grecesc „eudaimonia" prin „fericire", „bonheur" sau „happiness", termeni care au fost impregnați de sensul modern (utilitarist-hedonist) al acestui concept, sens legat de *sentimentul* sau *afectul plăcerii*. Utilizând un asemenea sens, devenit comun, noi exclamăm atunci când am luat nota 10 la examen: „oh, sunt fericit!"; sau constatăm că o mireasă „radiază de fericire". E vorba în aceste cazuri, evident, de stări subiective de plăcere sau exaltare care durează perioade limitate de timp. În acest sens subiectiv, nu poți *fi* fericit fără să *te simți* fericit. Într-un mod perfect analog, nu poți *fi* speriat fără să te *simți* speriat. Într-un sens mai sofisticat, nu poți fi fericit (în sensul teoriilor etice ale lui Bentham și Mill) fără să te simți fericit. Aristotel nu vorbește însă despre așa ceva. În cazul său poți fi *eudaimon* fără să te simți *eudaimon* tot așa cum, prin analogie, poți fi bolnav fără să te simți bolnav. Și reciproc, poți să te simți bolnav fără să fii bolnav. Poți fi sănătos fără

să te simți sănătos[236]. Fericirea aristotelică e un fel de sănătate. În timp ce pe Bentham îl interesează ce înseamnă a produce prin acțiune o cantitate de plăcere și ce înseamnă să evaluăm *acțiunea* după consecințele de acest tip ale ei, pe Aristotel îl interesează ce înseamnă o *viață* fericită sau reușită. Iar aceasta nu e cu siguranță o viață trăită într-o continuă exaltare. *Eudaimonia*, așadar, e mai degrabă o *situație obiectivă* în care se află agentul pe termen lung, decât o *trăire subiectivă*. Ea nu e un afect (*pathos*). E situația în care *lucrurile îți merg bine*, în care *ai succes* (1098b, 20-22), *prosperi* sau *înflorești* (1095a, 19-20). Într-un sens literal: ai un *daimon* bun care are grijă de tine (*Top.* 112a)[237]. Deci poți să fii *eudaimon* fără să știi (fără să simți) că ești, de unde rezultă că poți fi *eudaimon* și să fii totodată nefericit (în sens subiectiv); după cum e posibil să *te simți fericit* ignorând o nenorocire (că soțul ți-a murit într-un accident de mașină), nenorocire care te-a făcut, în realitate, *neeudaimon*. Sau să trăiești în plăcerea drogurilor sau beției, dar să ai un statut uman cu totul decăzut, vegetal, nefiind în realitate *eudaimon*. Conceptul aristotelic de „eudaimonia" e mai apropiat de ceea ce azi am numi o bună „calitate a vieții"; iar sociologii disting între conceptul obiectiv de calitate a vieții și calitatea *percepută* a vieții. Aristotel are în vedere conceptul obiectiv. În plus, pentru Stagirit, *eudaimonia* e legată de exercițiul unor virtuți ale caracterului și inteligenței pe care numai indivizii maturi și bine-crescuți le au; de aceea un copil sau un om fără caracter (rău) nu poate fi propriu-zis *eudaimon* (deși noi credem că el poate fi „fericit" în sensul actual al cuvântului)[238]. Iată de ce unii comentatori au propus traducerea lui *eudaimonia* cu „înflorire" (*flourishing*) sau „prosperitate" (*well off*) sau „împlinire"

---

[236] *Idem.*

[237] *Eu* = bun; *daimon* = un spirit supranatural care e atașat lucrurilor și le determină comportamentul. În credința populară grecească, fiecare om primește la naștere un astfel de *daimon* (de înger păzitor, cum am zice astăzi), acesta determinându-i, în bine sau în rău, cursul vieții.

[238] Pentru asemănările dintre *eudaimonia* și accepțiile actuale ale fericirii, vezi R. Kraut, *Two Conceptions of Happiness*, „The Philosophical Review" LXXXVIII, nr. 2 (aprilie 1979).

(*fulfillment*) mai degrabă decât cu înșelătorul „fericire"[239]. Totuși, dată fiind adânc înrădăcinata tradiție a traducerii acestui termen cu „fericire", voi rămâne și eu la ea; cu toate acestea, remarcile de mai sus e necesar să fie avute mereu în vedere.

9.2. Metoda diaporematică aplicată la *eudaimonia*

La întrebarea fundamentală a eticii grecești „Cum s-ar cuveni să trăim?", răspunsul aproape unanim a fost: s-ar cuveni să trăim fericiți! Divergențele și neînțelegerile apar în legătură cu ce înseamnă aceasta (I, 4): „Dar în legătură cu ce anume este fericirea, părerile sunt contradictorii" (1095a, 20). Aceste divergențe sau *aporii* se înregistrează atât la nivelul „mulțimii", cât și la acela al „spiritelor elevate". Într-o atare situație complicată, adevărul cu privire la fericire nu va putea fi obținut decât prin aplicarea și în acest caz a metodei eticii — metoda dialectică sau diaporematică.

Metoda diaporematică pleacă de la opiniile curente („opiniile generale legate de [principiul fericirii]" — I, 8) și încearcă să descopere în ele sâmburele de *adevăr*, ajustându-le reciproc sau eliminându-le pe unele în caz de incompatibilitate ireconciliabilă. Astfel, unii susțin că fericirea e totuna cu plăcerea, alții o identifică cu bogăția, alții cu onoarea (I, 4); pentru unii ea e un mod de viață politic (moral) sau, dimpotrivă, contemplativ (științific) sau, de ce nu, hedonic (I, 5); în fine, există și aceia care cred că fericirea e compusă din unele sau din toate acestea la un loc sau din noroc pur și simplu (I, 8).

> Ar fi mai degrabă inutil să enumerăm toate aceste păreri, fiind de ajuns să le examinăm pe acelea care sunt cele mai frecvente și par a avea o justificare. Trebuie să notăm aici diferența dintre argumentele desfășurate dinspre origini (principii) și argumentele desfășurate spre origini [...]
>
> În timp ce noi vom începe desigur argumentarea *dinspre origini ce sunt cunoscute*, trebuie adăugat că lucrurile sunt cunoscute

[239] Care vine de la latinescul *felix*.

în două sensuri: unele ne sunt nouă cunoscute, altele sunt cunoscute necondiționat (dar nu neapărat nouă). Prin urmare, originea de la care vom pleca noi e ceea ce ne e *nouă* cunoscut.

Iată de ce e nevoie să fi fost crescuți în spiritul bunelor obiceiuri, dacă e să fim învățăcei potriviți cu privire la ce e bine și drept, și la chestiunile politice în genere. Căci *originea de la care plecăm e opinia că ceva e adevărat*, iar dacă aceasta ne e suficient de clar, nu vom avea, în acest stadiu, nevoie de temeiuri suplimentare pentru care acel ceva e adevărat; iar dacă avem acea bună creștere, atunci avem și originile de la care să începem, sau le putem obține ușor [...]

Dar să începem din nou de la (opiniile comune) pe care le-am lăsat la o parte mai sus [...] (1095a, 28-1095b, 15 — trad. Irwin).

Anume să începem din nou de la cele mai bine întemeiate *endoxa*, cele trei moduri de viață așa-zis fericită care își are, fiecare, partizanii săi: viața politică, având ca valoare supremă onoarea, modul de viață abrutizat al vulgului, subordonat plăcerilor trupești, și modul de viață contemplativ, intelectual, dedicat celor mai avansate cercetări teoretice (I, 5). Iată comentariul lui S. Broadie la acest pasaj aristotelic:

Aristotel reamintește aici distincția lui Platon între mișcarea *de la* și mișcarea *spre* punctele de plecare (1995a, 30-b1). Noi căutăm principiile prime ale unei discipline și apoi ne mișcăm invers de la ele, luându-le ca puncte de plecare. În prima mișcare plecăm de la date evidente, dar neexplicate, cărora sperăm să le găsim principiile profunde; în a doua, ne întoarcem la date în lumina principiilor care acum explică datele. Principiile, în jargonul lui Aristotel, sunt mai bine cunoscute „în sine" (necondiționat) sau „prin natură" decât datele inițiale, dar datele sunt mai bine cunoscute „pentru noi" (*Anal. Post.* 71b, 33-72a, 1)[240].

Iată și comentariul lui F. Sparshott:

Cea mai mare parte din ceea ce se face în *Etica* nu e nici deducție, nici inducție, ci *clarificare*, atât a țesăturii experienței, cât și a conceptelor cu care articulăm experiența[241].

---

[240] S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, 1991, p. 21.

[241] F. Sparshott, *Taking Life Seriously*, University of Toronto Press, 1994, p. 28.

Aplicarea metodei diaporematice la conceptul de *eudaimonia* ne duce la următoarea situație: trebuie să analizăm opiniile contradictorii și să încercăm să le ajustăm și compatibilizăm reciproc. Iată câteva asemenea opinii concurente:

– *Fericirea e identică cu plăcerea* (cum susține Eudoxos (1172b, 10-), dar și „mulțimea cea mai obtuză"); Aristotel respinge această teză în forma ei directă (căci plăcerea nu e un bine autarhic, deci nu poate fi un bine în sine), dar o acceptă într-o formă modificată: fericirea *e însoțită* întotdeauna de plăcere, mai exact de un anume fel (superior) de plăcere.

– *Fericirea e identică cu virtutea etică* (I, 5) e o altă opinie, respinsă de Stagirit în această formă: căci cineva care a căzut pradă nenorocirilor sau ar dormi întreaga viață, fiind în același timp (latent) virtuos, ar trebui considerat în acest caz fericit, ceea ce e absurd[242]; opinia menționată nu e totuși respinsă totalmente, ci e acceptată într-o formă modificată: fericirea nu e posibilă *fără* virtutea etică (1101a).

– *Fericirea este o stare finală beatifică.* Aristotel *respinge* această opinie comună pe motivul că fericirea nu e rezultatul unui *kinesis*, ci e o *energeia*: fericirea se manifestă pe parcursul unei întregi vieți, nu încheie apoteotic o viață (1098a, 18-19).

– *Fericirea e identică cu bogăția materială.* Deși foarte răspândită, această opinie e respinsă pentru că bogăția materială nu e un scop în sine, în timp ce fericirea este (I, 5), cu toate că trebuie să acceptăm că bogăția materială nu e un lucru de ignorat, ci un „bun exterior" indispensabil fericirii.

---

[242] „Dacă fericirea ar fi o dispoziție habituală, atunci ar rezulta că omul nenorocit ar fi realmente fericit. Totuși, stoicii nu au considerat că acest fapt ar reprezenta o incompatibilitate deoarece ei au susținut că bunurile externe nu sunt sub nici o formă bunuri umane; și, din acest motiv, fericirea umană nu poate fi diminuată de nenorociri. Totuși, acest lucru e în contradicție cu opinia comună care consideră nenorocirile ca incompatibile cu fericirea" (St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, p. 619).

– *Fericirea este modul de viață „contemplativ"* (1096a, 5) dedicat complet cercetării. Aristotel are în vedere probabil modul de viață din Academie și Liceu, relativ desprins de grijile lumești, și care angaja învățăcelul într-un proces de edificare spirituală până la vârsta de 40-50 de ani adică, practic, pe tot parcursul vieții.

Confruntând aceste opinii comune cu privire la fericire și încercând să găsească în fiecare sâmburele de adevăr, Aristotel degajează ceea ce el consideră că ar fi rezonabil să acceptăm ca definiție veritabilă a *eudaimoniei*:

> Binele uman (fericirea) e activitatea sufletului ce exprimă virtutea. Și dacă există mai multe virtuți, binele va exprima virtutea cea mai bună și mai desăvârșită (completă). Și, în plus, pe parcursul vieții întregi; căci cu o rândunică nu se face primăvară (1098a, 15-20 — trad. Irwin)[243].

W. Hardie parafrazează astfel această definiție: *eudaimonia*, binele uman (*agathon*), este activitatea sufletului (*psyche*) conformă cu virtutea (*arete*) și dacă există mai multe virtuți, conformă cu virtutea cea mai bună și cea mai desăvârșită (*teleia*) (și, deoarece cu o rândunică nu se face primăvară), de-a lungul unei întregi vieți (1098a, 16-20)[244].

Prin urmare, fericirea (*eudaimonia*) nu e un *hexis*, nici un *kinesis*[245], nici o stare finală, nici o stare afectivă, ci o *energeia* a unei (unor) virtuți a (ale) sufletului. E o modalitate de a trăi, un „mod de viață" desăvârșit de virtuțile sufletului. Mai precis, *eudaimonia* e o activitate sau actualizare complexă a unor virtuți, activitate care e pentru om un scop *în sine*: „Fericirea trebuie situată printre activitățile demne de dorit în sine; căci fericirea nu are nevoie de nimic, ea își ajunge

---

[243] Iată și o altă formulare de la 1101a, 15-17: „Persoana fericită este aceea care, fiind potrivit dotată cu bunuri exterioare, e activă în acord cu virtutea completă (*kat areten teleian*), nu doar pentru o perioadă de timp, ci pentru întreaga viață (*teleion bion*)" (trad. R. Crisp).

[244] W.F.R. Hardie, *Aristotle on the Best Life for Man*, „Philosophy", 54 (1979).

[245] „Fericirea nu trebuie situată printre activitățile [...] alese în vederea altor lucruri" (1176b, 5).

sieși" — își e „autosuficientă" sau e „autarhică" (1176b, 5-6). A cui actualizare este ea? La modul cel mai general, ea este o actualizare sau activare a sufletului. Într-un sens general, activarea sufletului este *viața* sufletească a omului în forma sa manifestă (*zoe*), nu latentă („viața este o activitate (*energeia*)" — 1175a, 11). Rezultă de aici că „fericirea e un anume mod de viață" (1098a, 14). Fericirea nu e însă identică cu viața în general, ci cu un anume *mod de viață*, cu viața virtuoasă, i.e. ea e actualizarea unei (unor) părți ale sufletului, anume ale unei (unor) virtuți ale sale. Oscilația lui Aristotel între o virtute și mai multe virtuți a dat naștere la interpretări diferite ale sensului *eudaimoniei*, pe care le voi numi interpretarea exclusivistă, respectiv interpretarea inclusivistă a fericirii.

În concluzie, *eudaimonia* este un anume mod de viață, anume e ansamblul acelor *energeiai* care sunt optimizate de virtuțile omului sau, cum spune Aristotel într-o formulă mai compactă, e „activitatea sufletului conformă cu virtutea (*psyches energeia kat'areten*)" sau „ce exprimă virtutea" (cum traduce Irwin) (1098b, 32).

Mai precis, fericirea este:

– un anume *mod de viață* compus dintr-o (singură activitate sau o) mulțime de *activități* ale sufletului care sunt activări ale „virtuții desăvârșite" (*teleia*) (*teleia* poate însemna perfectă, cea mai înaltă, sau completă, adică una care include *toate* virtuțile);

– însoțită de *plăcerile* corespunzătoare activităților și care completează sau „desăvârșesc" fiecare gen de activitate;

– nu lipsită de „bunuri exterioare" (naștere bună, avuție materială, prieteni etc.) folosite însă „cu măsură" (1179a);

– care durează *întreaga viață*, nu apare și nu dispare accidental. Aristotel invocă viziunea lui Solon asupra fericirii (larg împărtășite de atenieni), ca fiind ceva nesigur, supus hazardurilor existenței și care, tocmai de aceea, poate fi apreciată la adevărata sa valoare numai la sfârșitul vieții[246].

[246] Pentru viziunea lui Solon și problema „stabilității" fericirii de-a lungul întregii vieți, vezi T. Irwin, *Permanent Happiness: Aristotle and Solon*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy", vol. III, 1985.

9.3. Interpretările exclusivistă și inclusivistă ale *eudaimoniei*

Plecând de la ambiguitățile textului aristotelic, s-au conturat două mari poziții în interpretarea sensului *eudaimoniei*, cea exclusivistă și cea inclusivistă. Unii autori folosesc o altă terminologie pentru a desemna aceste două interpretări, vorbind de regulă despre o interpretare „dominantă" (fericirea constă într-un *singur* scop ultim, un scop „monolitic" sau, într-o altă variantă, în mai multe scopuri dintre care unul are o poziție dominantă) și despre una „inclusivistă" (fericirea combină două sau mai multe bunuri de aproximativ aceeași valoare)[247]. Iată unul din textele care au generat această dispută:

> Binele omului (fericirea) se dovedește a fi activitatea sufletului în acord cu virtutea și, dacă sunt mai multe virtuți, în acord cu cea mai bună și mai *teleia* (1098a, 18 — trad. Crisp).

Teleion e un cuvânt ambiguu și Aristotel știe aceasta. În *Metafizica* 16, el precizează că unul din sensuri e cel cantitativ și inclusiv (ceva ce are toate părțile relevante în sine, 1021b, 12-14), celălalt e calitativ, în sens de perfecțiune (ceva ce e un exemplar perfect al speciei sale și depășește în perfecțiune pe toți ceilalți membri ai speciei sale, b, 15-23). Stagiritul se joacă cu această ambiguitate, ceea ce a generat neînțelegeri. Așa cum am făcut și până aici, voi încerca să prezerv această imprecizie din textul original, din motive de acuratețe a traducerii, redând *teleion* cu un singur cuvânt

---

[247] Vezi, pentru această terminologie, J. Ackrill, *Aristotle on Eudaimonia*, în A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 17. Articolul lui Ackrill este o evaluare critică și o respingere fermă a diferitelor variante ale interpretării „dominante". Dar R. Heinaman vorbește de „inclusivism" (fericirea constă în exercițiul virtuților etice, nu în contemplare) și „exclusivism" (fericirea constă numai în contemplare), catalogând punctul de vedere care încearcă să le combine, cum e cel al lui Ackrill, ca o interpretare „comprehensivistă" inadecvată (R. Heinaman, *Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics*, „Phronesis", XXXIII/1, 1988).

românesc, anume „desăvârșit", care are în unele contexte sensul de „perfect" (sau „ultim" pe o scară valorică), iar în altele sensul de „complet". De câte ori voi avea sentimentul că sunt sigur, voi preciza în paranteză și nuanța de sens, dar cititorul trebuie să se simtă liber să judece singur.

Să caracterizăm acum cele două tipuri de interpretare menționate mai sus. Așa cum voi folosi eu termenii, *interpretarea exclusivistă* poate fi considerată ca apărătoarea următoarei teze: fericirea e un scop intrinsec unic, anume e actualizarea unei *singure* virtuți intelectuale, cea mai înaltă pentru om, *nous*; iar activitatea care e actualizarea *nous*-ului e *theoria* (contemplarea). Fericirea constă așadar *exclusiv* în *viața contemplativă*. Conform acestei interpretări, Aristotel confundă viața fericită în genere cu viața filozofului sau matematicianului; viața din Academie sau din Lykeion ar fi, prin urmare, idealul pur de viață fericită pe care Aristotel l-ar propovădui tinerilor atenieni. Oricât ni s-ar părea de neplauzibil azi, aceasta a fost o opțiune de viață pentru câțiva „aleși" ai vremii. Să urmărim însă cum stau lucrurile în detaliu.

Interpretarea exclusivistă se bazează pe unele fragmente aristotelice și pe două linii de argumentare discernabile în cuprinsul *Eticii nicomahice* („argumentul scopului ultim" și „argumentul autarhiei"). Iată mai întâi fragmentele:

> Fericirea este *o* anumită activitate a sufletului în acord cu virtutea (1099b, 25-30).

Deși evident ambiguu, s-a spus că în acest scurt fragment Aristotel pare a se referi la o *unică* activitate a sufletului, cea în acord cu virtutea cea mai înaltă, care e o virtute intelectuală. Mult mai clar în acest sens este fragmentul următor:

> Dacă fericirea este activitatea în acord cu virtutea, e rațional să ne așteptăm ca ea să fie în acord cu cea mai înaltă virtute și aceasta e virtutea celui mai bun element (1177a, 10).

E vorba aici de cel mai bun element din noi, sufletul rațional, cu virtutea sa cea mai înaltă, intelectul intuitiv (*nous*), a cărui activitate specifică e „contemplarea" (*theoria*)

(1177a, 12). Tot la o singură activitate, anume „contemplarea", par să se refere și fragmentele ce urmează:

> Doar contemplarea pare să fie plăcută de dragul ei înseși deoarece nimic nu rezultă din ea în afara contemplării însăși, pe când din virtuțile practice noi obținem, mai mult sau mai puțin, ceva dincolo de acțiune (1177b, 1-5). Activitatea contemplativă (*theoria*) constituie fericirea perfectă a omului (177b, 19-25). Persoana a cărei activitate e în acord cu intelectul intuitiv și care îl cultivă, pare să fie în cea mai bună condiție și cea mai dragă zeilor (1179a, 24-25 — trad. Crisp).

Bazați pe asemenea texte, o serie de autori au acreditat prin autoritatea lor o lectură exclusivistă a poziției lui Aristotel cu privire la sensul fericirii. Iată trei mostre: „Suprema fericire, bunul cel mai de preț al omului — după Aristotel — este activitatea cugetării, a contemplării adevărului."[248] A doua: „*Eudaimonia* constă în contemplația intelectuală."[249] Și a treia, asupra căreia vom insista puțin, e interpretarea „intelectualistă" a *eudaimoniei* (opusă celei „comprehensiviste"), propusă de T. Nagel[250]. Acesta argumentează, pe baza unei anumite interpretări a sensului *ergon*-ului uman, văzut nu ca *o* activitate specifică, nici ca o conjuncție de activități, ci ca o ierarhie funcțională de activități care gravitează în jurul *theoriei*, că „binele suprem al omului trebuie măsurat în termenii acelui ceva în jurul căruia sunt organizate toate celelalte funcții umane", funcții care „nu sunt importante" dacă le comparăm cu funcția dominantă, funcție cu care „noi trebuie să ne identificăm". „Celelalte funcții, incluzând utilizarea practică a rațiunii, oferă suport celei mai înalte forme de activitate, dar nu intră în virtutea noastră specifică în calitate de factori componenți primari."[251] În jargonul lui Aristotel introdus în capitolele anterioare, utilizarea practică a rațiunii *se găsește în* fericire,

---

[248] Mircea Florian, *Îndrumare în filozofie*, București, 1992, p. 93.

[249] F.E. Peters, *Termenii filozofiei grecești*, Humanitas, 1993, p. 102.

[250] T. Nagel, *Aristotle on Eudaimonia*, în A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 7.

[251] *Ibidem*, p. 13.

nu *se spune despre* fericire. Așa se face că fericirea e manifestarea „celei mai înalte părți din noi" și nu a „tuturor părților", cum susține interpretarea comprehensivistă. Cu interpretarea exclusivistă au mai cochetat Hardie și Kenny.

Neajunsul evidenței textuale în favoarea exclusivismului e că în unele cazuri ea poate fi interpretată și într-un sens inclusivist, iar alteori ea își derivă tonul convingător numai din ruperea fragmentelor de context; în fine, ea își pierde o dată în plus forța persuasivă dacă se observă că i se pot opune tot atâtea fragmente de coloratură inclusivistă. Într-adevăr, literatura de comentariu lasă impresia unei dispute pe această temă care nu poate fi tranșată pe baze textuale ferme.

Pe lângă texte, în favoarea interpretării exclusiviste par să pledeze și două linii de argumentare prin care s-a spus că Stagiritul acreditează *unicitatea* scopului suprem pentru om: e vorba de (I) argumentul scopului desăvârșit sau final sau ultim (*teleion*), respectiv de (II) argumentul autarhiei (1097a, 22b, 21). Iată reformularea lor exactă. Mai întâi, argumentul scopului *teleion*:

(I) Un scop *x* este mai desăvârșit („mai final", „mai complet") decât un alt scop *y* dacă:

(a) *y* este un mijloc pentru *x*

(plăcerea, bogăția, virtuțile etice sunt mijloace pentru activitatea contemplativă (*theoria*) (1178b, 5));

(b) *x* nu e considerat niciodată ca mijloc, pe când *y* e considerat uneori ca mijloc, alteori ca scop ultim (1097a, 30-35).

(Primul e cazul activității contemplative, celălalt e cazul virtuților etice, plăcerii etc.)

Utilizarea gradelor de comparație pentru un superlativ cum e „desăvârșit" (*teleios*) ar putea să surprindă, dar Aristotel vrea să impună ideea că pot exista unele scopuri ultime sau complete sau desăvârșite care sunt, *uneori*, și mijloace pentru un alt scop (de pildă, activitățile ce exprimă virtuțile etice sunt, dintr-un punct de vedere, dorite în sine, așa cum din alt punct de vedere sunt dorite pentru realizarea fericirii), după cum există scopuri în sine care nu sunt *niciodată* mijloace pentru altceva și acestea sunt „mai *teleion*" (*teleioteron*) decât cele dinainte; acesta e cazul *eudaimoniei*. El e

numit de aceea „cel mai *teleion*" (*teleiotaton*) scop sau scopul „absolut *teleion*" (*teleion haplos*) în sensul că e scopul desăvârșit, ultim sau complet — scopul tuturor celorlalte scopuri desăvârșite, ultime sau complete *simpliciter* (*teleia*) (1097a, 26–b, 8). Prin urmare, pentru Aristotel, a fi un scop *teleion* este o chestiune de *grad*. Iată acum și argumentul autarhiei:

(II) x este autarhic (autosuficient) dacă:

(a') el „numai pentru sine dă vieții împlinire și o face demnă de dorit";

(b') este „cel mai de dorit dintre toate, fără să aibă nevoie să i se adauge ceva" (1097b,15-18).

Un scop e autarhic (*autarkes*) sau *suficient sieși* în sensul că e un scop căruia nu-i lipsește nimic și care, tocmai de aceea, nu e un scop între altele; el e un scop comprehensiv, înglobant. Fericirea e un astfel de scop.

Am arătat în altă parte că aceste argumente nu ne constrâng totuși să acceptăm unicitatea scopului ultim, fiind compatibile cu o interpretare inclusivistă[252]. Într-un anume sens, într-adevăr, argumentul scopului ultim folosește termenul *teleion* în accepțiunea de verigă „ultimă", cea mai înaltă, într-o ierarhie a mijloacelor și scopurilor[253]. Scopul *ultim* e acela care nu mai e mijloc pentru un alt scop. Scopul „absolut ultim" (1097b) este scopul care nu e mijloc *în nici o circumstanță*. Fericirea este un scop absolut ultim[254]. În acest sens, desigur, putem spune că scopul ultim e scopul *per-*

---

[252] V. Mureșan, *Conceptul de fericire la Aristotel*, „Revista de filozofie", nr. 1, 1994, p. 18.

[253] „Deoarece par să existe mai multe scopuri și pe unele dintre ele, cum sunt sănătatea, flautele și instrumentele în general, le alegem ca mijloace pentru alte scopuri, este clar că nu toate scopurile sunt *ultime (teleia)*" (1097a, 25-27).

[254] „Fericirea în particular este considerată a fi (un scop) absolut ultim (*complete without qualification*) deoarece noi o alegem întotdeauna pentru ea însăși, niciodată de dragul a altceva. Onoarea, plăcerea, intelectul intuitiv și orice virtute le alegem într-adevăr pentru ele însele (căci le-am alege pe fiecare chiar dacă nu ar avea nici un efect bun), dar le alegem și de dragul fericirii, presupunând că *prin ele* vom trăi o viață fericită" (1097b, 1-10 — trad. Crisp).

fect[255]. Dintr-un alt punct de vedere, putem citi acest argument și într-o cheie inclusivistă, în care *teleion* nu are sens de „ultim" sau „perfect", ci, așa cum traduc majoritatea tălmăcitorilor lui Aristotel, sensul de „complet"[256]. Evident, și „completitudinea" e un sens al desăvârșirii, ca și „perfecțiunea". În această din urmă interpretare, atunci când vorbește de mijloacele folosite în vederea unui scop, Aristotel are în vedere un concept *sui generis* de „mijloc", utilizat și în definirea obiectului „deliberării": x e un mijloc pentru y (de pildă, x e făcut „de dragul fericirii") înseamnă x e *parte* a lui y (x e parte a fericirii)[257]. Evident, el folosește și celălalt concept de mijloc: A e un mijloc pentru B înseamnă A e un mijloc pentru realizarea unui B *ulterior*. Primul concept de „a fi mijloc pentru" (sau de „a face ceva de dragul a altceva") e adecvat relației dintre activități, cel de-al doilea relației dintre procese și rezultate. Dar atunci când spunem că activitățile etice sunt făcute în vederea fericirii, sensul cel mai plauzibil e că ele chiar *constituie* fericirea. Pe scurt, convingerea mea e că în „argumentul scopului *teleion*" Aristotel lasă deschis sensul lui *teleion* atât pentru o interpretare inclusivistă, cât și pentru una exclusivistă. De aceea el nu poate fi folosit ca argument pentru nici una dintre ele, iar traducerea lui cea mai bună e „argumentul scopului desăvârșit".

O asemenea interpretare a lui *teleion* și a argumentului scopului desăvârșit e susținută și de afirmația Stagiritului că argumentul scopului „ultim" are „aceeași concluzie" (1097b, 12) cu „argumentul autarhiei", anume că „binele desăvârșit (în sens absolut) este autarhic", adică nu mai are

---

[255] Petecel, Mazzarelli etc. traduc *teleion* cu *perfect*. Alții evită această traducere ca prea confuză.

[256] „Numim *teleios* (complet) acel ceva căruia nu-i lipsește nici măcar una din părțile sale proprii" (*Met.*, 1021b, 12-13).

[257] Așa se face că atunci când descrie virtuțile etice sau plăcerea ca mijloace în vederea fericirii, Aristotel spune că *„prin ele* vom trăi o viață fericită" (1097b, 1-10), adică activarea acestor virtuți este *parte* a vieții fericite.

nevoie de altceva pentru a se împlini. Or, Aristotel spune atât despre persoana care contemplă și nu mai are nevoie de nimic altceva că este, într-un sens, „cea mai autarhică" (1177b), dar și despre virtutea completă, care conține *toate* virtuțile, că e nu mai puțin autarhică (1098a, 18). În rezumat, aș spune că argumentul scopului desăvârșit susține că un bine „desăvârșit în sens absolut" e acela în vederea căruia se face orice alt lucru. Argumentul autarhiei completează această teză spunând că aceste orice alte lucruri (mijloace) sunt *toate* câte sunt posibile, neexistând alte părți (mijloace) care să facă fericirea desăvârșită.

Interpretarea inclusivistă revine la susținerea următoarei teze: fericirea e o mulțime de activități care sunt optimizate de *mai multe* virtuți; și, dacă acceptăm că se poate stabili o ierarhie a acestor activități sau virtuți, ierarhie în care există o virtute și activitate dominantă, vom vorbi de un punct de vedere *inclusivist dominant*[258]. Fericirea e, în această interpretare, o viață ce reprezintă activarea „virtuții desăvârșite" (*teleia*) în sensul de virtute *completă*, nu în sensul de cea mai înaltă sau *ultimă* — i.e. cea mai bună *colecție* de virtuți, nu cea mai bună *selecție* de virtuți.

Printre partizanii interpretării inclusiviste se numără și R. Kraut: „Aristotel crede că cel mai *eudaimon* individ este acela care și-a dezvoltat complet și și-a exercitat în mod regu-

[258] Ceea ce numesc aici „inclusivism" Ackrill numește tot „inclusivism" și pledează el însuși pentru această interpretare. Ceea ce eu numesc „inclusivism dominant" Ackrill consideră a fi o variantă a punctului de vedere „dominant" (susținută de Gauthier și Jolif și, parțial, de Hardie, între alții). „Viața ideală e o viață mixtă [...] în același timp o viață de plăceri, o viață politică și o viață contemplativă. [...] Activitatea virtuților morale nu se asociază perfecționării omului decât în măsura în care înțelepciunea practică o pătrunde de intelectualitate și o face să contribuie la împlinirea contemplării: legătura dintre activitatea de contemplare și activitatea virtuților morale este indisolubilă — numai contemplativul va putea fi virtuos și numai virtuosul va putea fi contemplativ" (R. Gauthier, J. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, vol. II, p. 863).

lat diferitele virtuți ale sufletului, atât intelectuale, cât și morale. O asemenea persoană e angajată în activitatea filozofică (deoarece aceasta reprezintă înflorirea deplină a capacității sale de gândire teoretică), precum și în activitățile morale, acele activități care exteriorizează dreptatea, generozitatea, cumpătarea etc."[259] Interpretări inclusiviste dau S. White și J. Ackrill plecând de la o lectură inclusivistă a argumentului scopului final: alegând onoarea și celelalte scopuri etice în sine (cu convingerea că făcând așa ele ne vor conduce la fericire), le considerăm prin aceasta ca *parte* a fericirii, cu alte cuvinte, alegându-le și activându-le realizăm implicit o parte a vieții fericite. De altfel, atât virtuțile etice, cât și cele dianoetice sunt „bunuri ale sufletului": „Bunurile sufletului sunt acelea pe care noi le numim în modul cel mai strict și cel mai propriu bune, iar acțiunile și activitățile sufletului le putem atribui sufletului. Prin urmare, concepția noastră despre fericire este plauzibilă în măsura în care ea e în acord cu această concepție" (1098b, 15-20).

Să urmărim și evidența textuală în favoarea acestei interpretări:

> Definiția noastră pare să *includă* toți constituenții necesari ai fericirii; căci unii consideră că ea e virtutea (etică — V.M.), alții că e înțelepciunea practică (*phronesis*), alții că e înțelepciunea speculativă (*sophia*); iar alții că e toate acestea sau unele dintre ele, înso-

[259] R. Kraut, *Two Conceptions of Happiness*, „The Philosophical Review", (2) 1979, p. 170. Într-un alt studiu, Kraut vorbește de o „ierarhie a scopurilor pe trei niveluri": 1) fericirea perfectă — care e *exclusiv* contemplarea; 2) fericirea legată de exercițiul virtuților practice, dar având ca dominantă contemplarea, virtuțile practice fiind „componente" ale fericirii, însă nereprezentând fericirea perfectă; 3) resursele unei vieți etice — bunurile exterioare — care nu sunt „componente" ale fericirii, ci sunt „mijloace" pentru realizarea acesteia. „Fericirea constă într-un singur lucru — activitatea virtuoasă a sufletului rațional — cu toate că acest tip unic de bine poate fi mai departe descompus prin analiză în două specii, una dintre ele fiind mai valoroasă decât cealaltă" (R. Kraut, *Aristotle on the Human Good: An Overview*, în N. Sherman (ed.), *Aristotle's Ethics*, p. 90).

ţite de plăcere; în fine, alţii includ în plus condiţiile externe favorabile. E raţional să credem că nici unii dintre aceştia nu greşesc complet, ci au dreptate în anumite privinţe, chiar în cele mai multe. Definiţia noastră e în concordanţă cu cei ce susţin că fericirea e virtutea sau o anumită virtute (1098b, 25-35 — trad. J. Thomson).

Acest fragment respinge ideea că fericirea se reduce la înţelepciunea speculativă şi, aplicând metoda dialectică, încearcă să recompună adevărul împrumutând elementele raţionale din *toate* „opiniile comune" avute în vedere. Definiţia inclusivistă a fericirii se dovedeşte astfel a fi compatibilă cu strategia metodei dialectice; cea exclusivistă nu, căci ea *exclude toate* „opiniile comune" cu excepţia uneia, ceea ce e implauzibil, idealul metodei aristotelice fiind de a menţine (cu modificările de rigoare) *toate* „opiniile curente". Acesta e un argument suplimentar în favoarea interpretării inclusiviste. Iată şi alte argumente textuale:

În *Magna Moralia* autorul ne spune clar: „Fericirea nu e ceva diferit, separat de celelalte bunuri, ci e *chiar aceste bunuri*" (MM, 1184a, 29); ea e „suma multiplelor bunuri" (MM, 1184a, 19). „De exemplu, atunci când înfăptuieşti dreptatea îţi rămân multe alte nevoi, pe când atunci când atingi fericirea nu mai ai nevoie de nimic" (MM, 1184a, 10-12) pentru că toate sunt incluse în ea.

Texte favorabile unei lecturi inclusiviste pot fi extrase şi din *Politica* (VII, 1):

Există o anumită clasificare a bunurilor pe care e sigur că nimeni nu o va contesta [...]: bunuri exterioare, bunuri ale corpului şi bunuri ale sufletului. Toate acestea aparţin omului fericit. *Nimeni nu va numi fericit pe acel om care nu are pic de curaj, cumpătare sau înţelepciune.*

Viaţa fericită — indiferent dacă ea constă în plăcere sau virtute sau în ambele (deci există o viaţă fericită care constă în plăcere — V.M.) — aparţine *într-o mai mare măsură* celor ce şi-au cultivat caracterul şi mintea în cel mai înalt grad şi menţin acumularea de bunuri exterioare în limitele moderaţiei, decât celor care au reuşit să strângă mai multe bunuri exterioare decât pot folosi, dar le lipsesc bunurile sufleteşti" (fericirea e deci *o chestiune de grad* – V.M.). *Măsura fericirii* fiecărui individ e egală cu măsura virtuţilor sale şi a înţelepciunii sale, ca şi cu aceea a actelor bune şi înţelepte pe

care le face. Cea mai bună formă de viață pentru indivizii luați separat, ca și pentru cetăți, e viața întru virtute (nu doar *theoria*! – V.M.) însoțită de acea cantitate de bunuri auxiliare care să facă posibilă participarea la activarea virtuților.

Este în general acceptat că un mod de viață rafinat trebuie să includă plăcerea, ca și noblețea (frumosul moral), căci acestea sunt amândouă *părți* ale vieții fericite (*Pol.*, 1339b, 13).

Dar cel mai convingător text în favoarea interpretării inclusiviste, exploatat cum se cuvine de partizanii acesteia, mi se pare cel oferit de *Etica eudemică* (II,1). Voi reface în detaliu firul argumentării aristotelice din această lucrare[260]:

– Se pleacă de la presupunerea, acceptată de toți (vezi și EN 1095a, 19-22), că fericirea e „cel mai bun (mai desăvârșit) lucru sau scop" (EE, 1219a, 27). Ce este deci fericirea?

– „Binele este un scop pentru ființele umane" (1218b, 25).

– „Scopul servește drept *cauză* lucrurilor care cad sub el" (b, 16).

– „Orice bine este fie un bine al sufletului, fie unul exterior sufletului" (b, 32).

– „Bunurile aparținând sufletului sunt mai demne de a fi alese (decât cele exterioare)"(b, 33).

– „Dintre lucrurile aparținând sufletului, unele sunt stări (*hexis)* sau capacități, altele activități (*energeia*) sau procese (*kinesis*)(b, 37).

– „Înțelepciunea practică, virtutea și plăcerea aparțin sufletului" (b, 35).

– „Unele dintre acestea, sau toate, par a fi scop pentru oricine" (b, 36).

– „Virtutea e dispoziția (*diathesis*), starea (*hexis*) sau capacitatea optimă a oricărui lucru care are o anume folosire (*chresis*) sau funcție" (*ergon*) (1219a, 1).

– „O stare mai bună are o funcție mai bună" (a, 7), i.e. dacă x și y sunt stări și x e mai bună decât y, atunci funcția lui x e mai bună decât funcția lui y.

---

[260] M. Woods (transl. and comment.), *Aristotle, Eudemian Ethics, I, II, VIII*, Clarendon, Oxford,1982,1994.

Deci: o virtute e o stare optimă și, prin urmare, funcția lucrului virtuos e o manifestare optimă a acesteia.

– „Sufletul are o funcție" (a, 6)[261].

– „Funcția fiecărui lucru este scopul său" (a, 8).

– Scopul oricărui lucru e optimul acelui lucru (*the best*), căci el e lucrul ultim în vederea căruia e ales orice altceva (a, 10).

– „În toate cazurile, media relativă la noi e optimul" (1220b, 29). Deci media relativă la noi e scopul.

– „Funcția e mai bună decât starea sau dispoziția" (1219a, 12).

– Termenul „funcție" e utilizat în două sensuri:

a) ca scop tranzitiv („ceva distinct, diferit și ulterior folosirii", e.g. funcția zidăriei este casa, nu zidirea însăși; funcția medicinei e sănătatea, nu tratamentul);

b) ca scop imanent („în unele cazuri, folosirea e funcția", e.g. actul vederii e funcția văzului) (a,13-17).

– „Când folosirea unui lucru e funcția sa, folosirea e mai bună decât starea" (a, 18).

– „Un lucru și virtutea sa au aceeași funcție, deși în feluri diferite" (a, 20), adică:

– pantoful e funcția meșteșugului pantofăriei;

– pantoful *bun* e funcția pantofăriei *virtuoase* (excelente, perfecte) (a, 20-22).

Deci, dacă X are ca funcție F, atunci un X virtuos (bun) are ca funcție *un exercițiu optim al lui F.*

De aceea se poate spune și că funcția lui X este funcția virtuții lui X.

– „Funcția sufletului e să dea viață lucrurilor" (a, 23).

– „Viața e o folosire și o stare activă, deoarece somnul e o stare trândavă și inactivă" (a, 24).

– „Funcția virtuții sufletului e o viață bună" (a, 25), i.e. un exercițiu optim al funcției proprii.

---

[261] Spre deosebire de EN unde vorbise de funcția omului, aici Aristotel vorbește de „funcția sufletului" și definește fericirea ca „activitatea unui suflet bun" (1219a, 23-35).

Deci: *Binele (natural al) unui lucru e funcția sa exercitată optim (conform virtuții), nu pur și simplu funcția sa.*

– „Lucrurile aparținând sufletului sunt stări sau activități (*energeiai*)"; dar:

– „deoarece activitatea e mai bună decât dispoziția" și

– „cea mai bună activitate e aceea a celei mai bune stări" și

– „virtutea e cea mai bună stare",

rezultă că: „activitatea virtuții sufletului trebuie să fie cel mai bun lucru" (a, 30-32).

Altfel spus:

– „Fericirea e activitatea unui suflet bun" (a, 34).

– „Fericirea trebuie să fie activitatea unei vieți complete în acord cu virtutea completă (*teleion*)" (a, 38).

Ce înseamnă însă „virtute completă" sau „desăvârșită"? Sensul nu e clar. În EN, 1097a, 30 fericirea poate fi înțeleasă ca scopul *ultim* (*teleios*), pentru că el nu e ales în vederea a altceva. Pe de altă parte, expresia „viața completă" înseamnă viața *pe întreg parcursul ei*. Dar „în cazul virtuții, contrastul pe care Aristotel îl face e acela dintre a avea *o* virtute (sau câteva virtuți) și a avea *toate* virtuțile"[262].

– Aristotel folosește foarte probabil cel de-al doilea sens: „virtutea completă" e formată dintr-o pluralitate de virtuți ale celor două părți ale sufletului, e „virtutea umană totală"[263]. Iată și argumentul prin analogie: „Așa cum bunăstarea fizică e constituită din virtuțile diferitelor *părți* (ale corpului — V.M.), tot astfel stau lucrurile cu virtutea sufletului, în măsura în care ea este un întreg complet" (*complete*) (1120a, 4). Apelul la „părți" se face și în legătură cu virtutea: „Deoarece am văzut că fericirea e ceva complet, iar viața e fie completă, fie incompletă, la fel este virtutea — una fiind întreaga virtute, alta numai o parte a ei — și cum activitatea a ceea ce e incomplet e ea însăși incompletă, fericirea trebuie să fie activitatea unei vieți complete în acord cu virtutea completă (*kat' areten teleian*)" (*EE*, 1219a,

---

[262] M. Woods, *Aristotle. Eudemian Ethics*, p. 90.

[263] *Ibidem*, p. 95.

35-39). „Referirea la întreg și părți arată clar că prin «virtutea completă» se înțelege aici *toate* virtuțile."[264]

– Prin urmare, *fericirea accesibilă omului* e exercițiul optim al activităților corespunzătoare *tuturor* virtuților sufletului, nu doar uneia dintre ele (*nous*). Punctul de vedere că Aristotel susține în *EE* o viziune inclusivistă despre fericire e susținut cu ardoare și de A. Kenny: „«Desăvârșit (*perfect*)» și «nedesăvârșit» trebuie utilizați aici în sensul de «complet» și «incomplet» deoarece ni se spune că virtutea desăvârșită este ansamblul virtuții, iar virtutea nedesăvârșită e o parte a virtuții. Ni se spune în cele din urmă că fericirea este exercițiul vieții desăvârșite în acord cu virtutea desăvârșită; care, în context, trebuie să însemne virtutea care e un ansamblu de părți."[265]

9.4. Interpretarea ierarhică

Interpretarea pe care o susțin e cea pe care o voi numi în continuare *eudemonism ierarhic*.[266] Această interpretare e compatibilă și cu concluzia argumentului bazat pe distincția aristotelică dintre „a se spune despre" și „a se găsi în". Aristotel

---

[264] J. Ackrill, *Aristotle on Eudaimonia*, în A. Rorty (ed.), *op. cit.*, p. 27.

[265] A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, p. 93. Iată un pasaj din EE care nu mai lasă loc pentru comentarii: „Am vorbit mai devreme despre fiecare virtute luată în mod individual; dar deoarece am distins și departajat capacitățile acestora, trebuie acum să articulăm virtutea care rezultă din ele și pe care o vom numi *noblețe* (*kalokagathia*). Este clar acum că un om care merită într-adevăr acest apelativ trebuie să aibă virtuțile individuale (*tas kata meros aretas*). Căci lucrurile nu pot sta altfel nici în alte cazuri. Deoarece nimeni nu e sănătos în ce privește corpul său ca întreg și să nu fie totodată sănătos în fiecare parte a lui" (*EE*, 1248b, 8-15 — trad. Wood).

[266] Plecând de la pasajul 1097a, 31-36, H. Richardson distinge trei tipuri de scopuri care pot justifica o *gradare* a caracterului desăvârșit (sau ultim) al binelui: 1) scopuri care nu sunt urmărite în vederea lor însele ci numai în vederea a altceva (bogăția, fluierele etc.); 2) scopuri urmărite atât pentru ele însele, cât și pentru altceva (onorurile

nu crede în *exclusivitatea* dreptului la fericire al celor ce își dedică viața numai cercetării metafizice, fizice sau matematice, pe scurt, vieții academice. Căci el dă *parțial* dreptate și celor care susțin că o viață de plăceri lumești e fericită, dar și castei politice și militare care e convinsă că (măcar în parte) fericirea e o viață dedicată onoarei și virtuții etice; sigur, nu îi respinge total nici pe prietenii săi din Academie, care pretindeau că a fi fericit înseamnă a trăi ca ei, dar nici pe negustorii bogați sau pe săracii care jinduiesc la bogăție și văd fericirea în bunăstarea materială; toți au dreptate, spune Stagiritul, *într-o anumită măsură* (I, 8): „Nu e plauzibil ca nici unul din aceste grupuri să greșească grosolan, ci mai degrabă cel puțin una din componentele concepțiilor lor se află pe calea cea bună, poate chiar cele mai multe dintre ele" (1098b, 30 — trad. Crisp). În plus, ar fi greu de argumentat că, în viziunea lui Aristotel, virtuțile etice sunt un subiect indiferent la problema fericirii, așa cum susțin exclusiviștii radicali; ele reprezintă „părți interne" ale fericirii (*Ret.* I, 5) sau măcar condiții necesare ale acesteia, chiar și atunci când privim fericirea în ipostaza ei intelectualistă cea mai eterată, aceea a „contemplării". Căci această fericire spirituală (*theoria*) nu poate fi concepută — în cazul „animalului politic" ce este omul — dacă e lipsită de plăcere, de virtute etică și de „bunuri exterioare"; prin urmare, nu se poate să trăiești fericit — chiar și în acest sens îngust al cuvântului — fără a activa, fie și într-o măsură minimală, *toate* virtuțile, nu doar virtutea intelectuală supremă, *nous*-ul. Nu

---

și virtutea); și 3) scopuri care nu sunt urmărite niciodată în vederea a altceva (binele suprem, fericirea). Ceea ce propune Richardson e un „inclusivism structurat", alternativ la inclusivismul simplu al lui Kraut, în care „virtutea trebuie concepută ca un mijloc pentru contemplare, reținând în același timp virtutea, urmărită pentru sine, ca o trăsătură definitorie esențială a *eudaimoniei*". Inclusivismul structurat al lui Richardson e diferit de eudemonismul ierarhic pe care îl propunem aici, deși amândouă acceptă ideea *gradelor* de desăvârșire ale binelui (H. Richardson, *Degrees of Finality and the Highest Good in Aristotle*, „Journal of the History of Philosophy", vol. 30, iulie 1992, nr. 3, p. 351).

întâmplător fericirea accesibilă omului *real* e numită peste tot un bine „desăvârșit" (*teleion*), în sens de „complet" (*EE*, 1184a, 37).

Mi se pare însă că Aristotel nu susține o simplă interpretare inclusivistă, nici doar una inclusivist-dominantă, ci una pe care aș numi-o ierarhică. Aspectul cel mai șocant al abordării sale a *eudaimoniei* din cartea a X-a constă în distingerea unor *niveluri și tipuri diferite de fericire.* Bunăoară *energeia* specifică *nous*-ului divin e numită „în cel mai înalt grad beatifică (*makarious*) și fericită" (1178b, 10) sau „divină" (1177b, 30), „activitatea conformă cu virtutea *cea mai* înaltă" (1177a, 13), „viața *cea mai* autarhică" (1177a, 25-35), „modul de viață *cel mai* fericit" (1178a, 8; 1179a, 31). *Energeia* specifică *nous*-ului uman (virtutea intelectuală prin care omul se aseamănă cu Zeul) e numită „fericire desăvârșită (perfectă) pentru o ființă umană". Și această calificare nu e întâmplătoare atâta vreme cât ea ne ajută să distingem acest tip de fericire de fericirea *„doar* omenească" (de un tip „secundar"), care constă în exercițiul virtuților *etice*, virtuți pe care zeul nu le are și în raport cu care primul tip de fericire e neîndoielnic „superior" (1177b, 29). Aceste superlative și comparative folosite în mod repetat pentru a caracteriza „fericirea desăvârșită a omului", adică „activitatea contemplativă" (1177a, 17), arată că aceasta e concepută de Stagirit ca un *termen relativ*: fericirea intelectuală e „cea mai desăvârșită" *în raport cu altceva*, și anume în raport cu fericirea „conformă cu alte virtuți (etice)" (1177b, 29). Dar ce concluzie rezultă din faptul că fericirea umană desăvârșită e un termen relativ? Fiind un asemenea termen, el ar trebui să funcționeze la fel cum funcționează termenul relativ „mai bun" în *Categorii*. În aceste condiții, termenul relativ „fericire desăvârșită" va fi prin definiție un termen ce desemnează un lucru în cazul căruia „faptul de a fi este totuna cu faptul de a se raporta, într-un fel, la ceva" (*Cat.* 8a). Rezultă că, dacă știu că termenul „fericire desăvârșită" e relativ, știu implicit și față de cine e predicabil el ca relativ: fericirea contemplativă e „superioară" în raport cu (sau „desăvârșită" în raport

cu) fericirea „conform cu celelalte virtuți" (1177b, 29). Atunci, a ști ce *este* un termen relativ presupune cu necesitate a ști și acel lucru *în legătură cu care* el este predicat (ca fiind „superior" sau „desăvârșit") (*Cat.* 8a-b). Cu alte cuvinte, definiția fericirii desăvârșite a omului trebuie să *includă* și referirea la fericirea în sens secundar, „pur umană"[267]. Aceasta e un argument bazat pe conceptul de „termen relativ" în favoarea tezei că definiția fericirii ca activitate în acord cu cea mai bună virtute trebuie să includă tacit și activitatea celorlalte virtuți în raport cu care ea este cea mai bună virtute, anume virtuțile etice. Definiția vieții contemplative *absoarbe* viața morală. Aceasta concordă cu concluzia obținută în capitolul precedent: viața contemplativă și viața morală *se pot spune* despre fericire (spre deosebire de viața voluptuoasă ori de bunurile exterioare — acestea din urmă nefiind nici măcar forme de viață). Prin urmare, nu există *o* fericire umană (ca exercițiu al *unei* virtuți, respectiv al *tuturor* virtuților), ci există mai multe *niveluri* ale fericirii, precis ierarhizate, care indică, pe ansamblu, un *ideal* de viață rațională: fericirea perfectă, ca exercițiu al *sophiei*, și fericirea într-un sens secundar, ca exercițiu al virtuții *phronesis* — acea virtute intelectuală ce „dirijează toate virtuțile etice", cum îi va spune mai târziu Toma din Aquino. Acceptarea opiniei curente că majoritatea oamenilor sunt capabili doar de fericirea hedonică (teză diaporematic modificată astfel: fericirea nu constă în distracții și plăceri corporale, dar e *însoțită* de plăceri — 1176b, 10-1177a, 15) e făcută în acest fel compatibilă cu acceptarea tezei că *idealul* aristotelic (accesibil numai câtorva) e fericirea contemplativă. Cele două teze nu se mai exclud reciproc dacă sunt judicios compatibilizate prin aplicarea ingenioasă a metodei dialectice.

---

[267] „Dacă ar ști despre ceva cum că este <mai bun>, ar fi necesar să știe prin aceasta în chip determinat și față de cine este mai bun". [...] În schimb, capul, mâna, fiecare ca atare dintre cele ce sunt substanțe, poate fi cunoscut în chip determinat drept *ceea ce este* fără a se ști necesarmente față de cine e rostit" (*Cat.* 8b).

Schematic, lucrurile ar putea fi prezentate astfel:

Ierarhia tipurilor de fericire:

1) „Fericirea divină" sau viața „în cel mai înalt grad beatifică (*makarious*) și fericită (*eudaimonas*)" (1178b, 9) este exercițiul *nous*-ului pur, divin. Acest tip de fericire nu are a face cu omul, ci cu locuitorii Olimpului. (1177b, 27-30). „Viața zeilor este cu totul beatifică" (1178b, 26).

2) „Fericirea desăvârșită (perfectă) (*teleia eudaimonia*) a omului" e „activitatea contemplativă" (*theoria*) *separată* pe cât se poate de alte activități, viața intelectuală pură — 1177b, 25[268]. Acesta este sensul propriu al fericirii umane în interpretarea exclusivistă. Dar o ființă poate duce o asemenea viață desăvârșit fericită *„nu în măsura în care e o ființă umană*, ci în măsura în care există un element divin în ea. Iar activitatea acestui element divin e superioară celei în acord cu celelalte tipuri de virtuți în măsura în care elementul e superior compusului" (1177b, 30). Prin urmare, viața umană „beatifică" (*makaria*) e o chestiune de grad: cu cât omul reușește să-și depășească propria condiție, apropiindu-se de divinitate, cu atât „elementul divin [din om, *nous*-ul] este superior compusului uman" (1177b, 20-30) și cu atât viața e mai fericită. Rostul invocării în această discuție a *nous*-ului *divin* nu pare a fi altul decât acela al conectării teoriei etice la doctrina metafizică (teologică) a lui Aristotel, al postulării unui ideal existențial intangibil. Acest ideal asigură și *criteriul* de superioritate pentru virtuți și activități: cele care *conțin nous* sunt „specific umane", nu „umane" *simpliciter*, altfel spus, sunt specifice omului în ipostaza sa perfectă, zeiască. Căci există oameni „în cea mai mare măsură asemănători zeilor", pe care-i numim „aleși" (*makarios*) și nu îi lăudăm la fel ca pe aceia morali, căci ei sunt „mai buni și mai divini" decât aceștia — divini, desigur, „numai în ter-

[268] „[...] fericirea desăvârșită (*teleia eudaimonia*). Că această activitate este cea contemplativă (*theoria*) am mai spus deja. [...] Aceasta este cea mai înaltă activitate, intelectul intuitiv (*nous*) fiind cel mai înalt element din noi, iar obiectele lui sunt cele mai înalte obiecte ale cunoașterii" (1177a, 15).

meni umani" (1101b, 20-25; 1101a, 20). Acest tip de viață *perfect* fericită e viața dedicată exclusiv studiului și care face abstracție de contingențele vieții politice ori de nevoile lumești (1177a, 30-35), în condiții de totală „independență" față de ceilalți oameni (1177b). Neîndoielnic, e vorba aici doar de o *idealizare*, pe care Stagiritul nu pregetă să o facă și spre care nu încetează să ne îndemne (1178a): e idealul vieții beatifice a celui ce se aseamănă zeilor. Dacă, pe plan conceptual, putem face abstracție de dimensiunea practică și de cea productivă a omului, vom obține o ființă zeificată ce se dedică exclusiv *theoriei* și care e desăvârșit fericită (1178b, 25-30). Omul fericit e cel ce tinde să-și „depășească condiția umană" (1177b, 26) ca „om ce se dedică contemplării" (1178b, 4) dar, totodată, „în calitatea sa de om el trăiește în societate și practică virtuțile etice" (1178b, 5). Dar această ființă nu mai e un om, căci omul e prin definiție o „ființă socială"[269].

[269] Toma din Aquino comentează la fel acest loc: „(Aristotel) adaugă că un om care trăiește în acest mod, i.e. care e dedicat contemplării, nu trăiește astfel ca om, care e compus din diverse elemente, ci ca un ceva divin care e prezent în el, participând prin asemănare la intelectul divin. Și, în această abordare, așa cum intelectul privit în toată puritatea lui diferă de compusul format din corp și suflet, tot astfel activitatea contemplativă diferă de activitatea ce rezultă din virtutea morală, activitate care are a face propriu-zis cu treburile omenești" (St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Dumb Ox Books, Notre Dame, Indiana, 1964, (transl. C.I. Litzinger), p. 629). La fel înțelege lucrurile și Sarah Broadie: „Rezultă (din pasajul citat mai sus, 1177b, 30) că o viață centrată pe *theoria* nu ar fi în nici un fel o viață umană. Așa încât o ființă umană care ar trăi-o, ar trăi ca un zeu, nu ca un om. Ca om, el e un compus de corp și suflet: un suflet ale cărui activități caracteristice se referă inevitabil la corp atunci când au ocazia de a se manifesta și exprima. Dar mintea theoretică nu e dependentă în același fel de corp" (S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, p. 402). Cooper crede, dimpotrivă, că acest pasaj se referă la un mod de viață *uman* („viața intelectuală" dedicată exclusiv *theoriei*) și îl pune în contrast cu „viața morală" care e o „viață mixtă", dedicată atât virtuților etice, cât și intelectuale (J.M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Hackett, 1986, p. 167).

3) Fericirea „*doar* umană" (1177b, 30) ne coboară la nivelul omului social; ea constă în exercițiul *tuturor* virtuților, inclusiv al celor etice, având însă ca virtute *dominantă* intelectul intuitiv. E fericirea trăită de cei ce și-au format această virtute dianoetică supremă printr-un studiu specializat. Prin ea omul real, social, se dovedește a fi *înrudit cu divinitatea* (1177b, 28). Viața în conformitate cu intelectul intuitiv este „cea mai fericită" viață *umană* (1178a, 7). Într-un sens mai larg, am putea spune că exercițiul *nous*-ului e doar o parte a vieții contemplative (*theoria*), căci vizează numai sesizarea principiilor; pe lângă aceasta, activitatea demonstrativă (*episteme*), plecând de la principii, constituie și ea o parte a vieții intelectuale a omului — de unde provine, probabil, ambiguitatea în identificarea binelui perfect: uneori el e considerat exercițiul *nous*-ului, alteori exercițiul *sophiei*. Dincolo de această indecizie, este clar că fericirea umană e legată de un tip *uman* de „contemplare" (una imperfectă), nu de contemplarea divină, ceea ce și explică lărgirea sensului *theoriei* la exercițiul *sophiei* (VI, X). Acest al treilea nivel al fericirii ne duce cu gândul la interpretarea „inclusivist-dominantă" a fericirii. Oamenii fericiți în acest sens al cuvântului sunt acei puțini aleși care manifestă cel mai bine elementul divin prezent în om — *nous*. Un element divin care nu trebuie privit ca un dar natural, ci ca o virtute a sufletului rațional formată prin studiu. Ne putem imagina că elevii Academiei sau ai Liceului ar putea fi astfel de persoane. Un astfel de om, cu cât e mai mult dedicat contemplării, cu atât are nevoie mai puțin de avantajele vieții morale și materiale, care sunt mai degrabă o piedică în calea studiului. Dar nici nu poate face abstracție de ele, așa cum nu făcuse Platon abstracție de procurarea banilor pentru întreținerea Academiei: „Dar *în măsura în care el e o ființă umană* și trăiește laolaltă cu alții, el alege deliberat să facă acțiuni în acord cu virtutea (etică); el are prin urmare nevoie de asemenea lucruri pentru a trăi o viață omenească" (1178b, 1-10). În acest gen de viață „fericirea se întinde atât cât se întinde contemplarea și cu cât mai mult contemplă

cineva, cu atât e mai fericit" (1178b, 28). Aristotel-maestrul e, în acest din urmă sens, mai fericit decât elevii săi.

4) „Fericirea într-un sens secundar" (1178a, 9-21) e exercițiul exclusiv al *virtuților etice* — o fericire tipic umană, la care au acces acei oameni pentru care luminile virtuților epistemice sunt, prin accident, inaccesibile. Și trebuie să acceptăm că majoritatea oamenilor virtuoși sunt de acest fel; ei nu se ocupă cu studiul logicii, matematicii sau metafizicii, ci sunt implicați în viața practică, iar pentru faptele lor civice bune sunt demni de toată lauda. „Căci noi facem acțiuni drepte, acțiuni curajoase și alte feluri de acțiuni în acord cu virtuțile, în raport unii cu alții, observând ceea ce este potrivit cu fiecare în domeniul contractelor, serviciilor și acțiunilor de toate felurile, ca și în domeniul pasiunilor; căci toate acestea sunt lucruri omenești" (1178a, 10-15).

Mai trebuie adăugat că ultimele două forme de fericire enumerate au nevoie, în grade diferite, de „bunuri exterioare" (1179a). Viața în acord cu virtutea intelectului intuitiv, completată de exercițiul virtuților etice și de avantajele conferite de bunurile exterioare e superioară, desigur, vieții în conformitate doar cu virtuțile etice. Și cu toate că, pentru mulți cetățeni, viața etică pare a reprezenta nivelul maxim al aspirațiilor lor, Aristotel își îndeamnă auditoriul să nu creadă în cei ce le dau sfatul să se mulțumească cu puțin, rămânând cu aspirațiile lor la nivelul treburilor pur omenești, căci noi trebuie să ne depășim condiția umană și să aspirăm la perfecțiunea și nemurirea zeilor trăind „în acord cu elementul cel mai înalt din noi" (1178a). *Idealul* de fericire umană e beatitudinea divină, chiar dacă nu *ca oameni* îl vom putea atinge.

(Pentru a lega această ierarhie a tipurilor de fericire cu terminologia din literatura de comentariu, voi spune doar atât: ceea ce T. Nagel numea mai sus interpretarea „comprehensivistă" a *eudaimoniei* corespunde în schema mea sensului fericirii de la nivelul 4. Interpretarea sa „intelectualistă" corespunde nivelului 2 (dar, după cum evidențiază schema propusă aici, Aristotel nu avea în vedere doar aceste două sensuri ale fericirii). În terminologia lui Ackrill, nivelurile 1

și 2 exprimă ceea ce el numește un punct de vedere „dominant monolitic", nivelul 3 un punct de vedere „dominant", nivelul 4 un punct de vedere „inclusivist").

5) Deși Aristotel exclude explicit din categoria fericirii „viața voluptuoasă", viața dedicată distracțiilor și plăcerilor trupești, credem că am putea vorbi, și aceasta în acord cu textele sale, despre o fericire *aparentă*, despre o *pseudo*-fericire a vulgului, care constă tocmai în exercițiul „plăcerilor senzoriale" (viața dedicată plăcerilor). Indiscutabil, Aristotel o ignoră sau, mai exact, susține că numele „fericire" nu poate fi predicat în sens propriu despre acest gen de viață (demnă doar de sclavi sau de animale – care *nu cunosc de fapt fericirea* — 1095b, 20); alteori însă, el pare să accepte că se vorbește și de un asemenea mod degradat și înșelător de „fericire": de pildă, despre plăcerile distracțiilor (o instanță a vieții hedonice), Aristotel spune: „Acest scop e dezirabil *pentru el însuși* și nu de dragul unui rezultat ulterior; iar plăcerile distracțiilor sunt asemănătoare — ele nu sunt dorite de dragul unui rezultat viitor, ci mai degrabă din cauza a ceva ce s-a întâmplat în trecut, adică a efortului și durerii. S-ar putea spune pe bună dreptate că aceasta este cauza care-i face pe oameni să *urmărească fericirea în plăcerile de acest fel*" (*Pol*, 1339b, 35-40). Condiția ca aceste plăceri (legate de dorințe) să constituie o formă propriu-zisă de fericire este aceea ca ele să nu fie trăite în forma lor excesivă, ci într-una cumpătată, prin urmare *etic-virtuoasă* (1153a, 30-35). În plus, nu trebuie să uităm că toate formele de fericire umană sunt „însoțite" și „desăvârșite" de plăcere. Există plăceri contemplative, plăceri morale și plăceri senzoriale bune. Deci spre plăcere „toate ființele aspiră", nu mai puțin înțelepții. Aristotel se arată a fi adversarul doctrinei după care plăcerea este un rău absolut (1172a, 25-35): există plăceri morale și plăceri imorale (1175b, 25-). Iar omul fericit — indiferent de sensul fericirii — trebuie să se bucure de plăcere, de plăcerile spirituale, morale și corporale (1153b, 15).

În concluzie, *eudaimonia* aristotelică semnifică, în primul rând, un *ideal* de viață, viața care are ca reper practicarea

filozofiei. În această interpretare, cele patru (sau cinci) forme de viață fericită se ierarhizează firesc, pe direcția acestui ideal de umanitate, tangibil în *grade* diferite, atât cât îi stă în putință fiecărui om: fericirea etică, specifică „firilor elevate și active" este „un scop *mai superficial* decât cel pe care-l căutăm" (1095b, 24), iar fericirea contemplativă, cea spre care aspirăm în ultimă instanță, e „în mod clar *superioară* valoric" (1177b, 19-20). Folosirea comparativului sugerează clar pluralitatea sensurilor fericirii, ierarhia și interdependența lor.

În al doilea rând, *eudaimonia* înseamnă un anume *mod* de viață, chiar dacă există mai multe asemenea moduri. Căci omul ca *ființă socială* (1178b, 5) poate trăi fericit în sensuri și în grade diferite. Nefericite în sens absolut sunt animalele. Nefericiți sunt și cei ce se află la limita umanității (sclavii, femeile și copiii). Forțând textul aristotelic, putem spune că aparent-fericiți (în sens hedonic) sunt marea masă a cetățenilor de rând, vulgul. Fericiți în sens etic sunt acei cetățeni care au avut șansa să beneficieze de o bună creștere, oamenii care se dedică cu noblețe vieții publice, economice, comerciale, trăind conform virtuților o viață demnă de toate onorurile. Fericiți în sens contemplativ — „aleșii (*makarios*)" — sunt puținii „înțelepți" dedicați total învățăturii cu privire la realitățile cele mai înalte, zeii și cerul, oameni desprinși, atât cât se poate, de contingențele vieții lumești. Fericiți în sens absolut, paradigmatic, sunt doar zeii.

Omul — care e un „compus" de divin și de lumesc — *aspiră* numai spre o atare condiție zeiască, știind că nu o va putea atinge niciodată („Omul, *în măsura* în care îi este cu putință, trebuie să se imortalizeze pe sine, făcând totul pentru a trăi în conformitate cu elementul cel mai elevat din el"; dar „*nu ca om* va putea el să trăiască astfel" (1177b, 28-35). Prin urmare, fericirea înțeleptului, în măsura în care îl privim ca ființă socială, se poate presupune că *include* pe lângă sensul ei contemplativ și sensul său etic (înțeleptul, „în calitatea sa de om care trăiește în societate, dorește să practice virtuțile etice") și pe cel hedonic (fiecărei activități îi corespunde o plăcere, iar ierarhia activităților presupune o

ierarhie a plăcerilor — 1176a, 1-20). În fine, atât fericirea contemplativă, cât și cea etică sau hedonică presupun „bunuri exterioare" (bani, hrană, locuință, prieteni, putere politică etc.) (1178a, 25-27). Reciproca însă nu e valabilă: omul hedonic, ca și omul etic, trăiesc într-un univers limitat al fericirii, nefiind capabili de fericirea contemplativă, dar aspirând spre ea; ei nu sunt însă pentru aceasta complet nefericiți, ci închiși în fericirea *lor*. Conceptul propus de Aristotel captează *idealul* uman de fericire spre care oamenii reali sunt chemați să tindă continuu. „Absolut fericit" nu e însă nici un om, ci numai zeul (aceasta e fericirea *pur* contemplativă) (1178b, 9-26); „fericirea desăvârșită" *accesibilă omului* e cea *preponderent* contemplativă („în măsura în care există în ea o imagine a activității divine" — 1178b, 27). „Prin urmare, și dintre activitățile umane, cea care se înrudește cel mai mult cu activitatea divină este și sursa *celei mai mari fericiri*" (1178b, 23-24) — dar, atenție, nu a *unicei* fericiri! Exercițiul virtuților etice dă naștere unei vieți fericite „în sens secundar". Viața contemplativă *și* relativul ei, viața etică, sunt incluse în conceptul de fericire umană; viața contemplativă și viața etică *se spun despre* fericire. Resimțirea „plăcerii necesare", nu excesive (1154a, 16-17), posedarea a „suficiente" bunuri exterioare, sunt *condiții necesare* ale „fericirii desăvârșite (complete)" pentru om, „căci fără bunuri exterioare fericirea desăvârșită *nu e posibilă*" (1179a).

Voi conchide spunând că *fericirea umană* este „activitatea conformă cu virtutea" (în sensul generic al termenului), în condițiile posedării a suficiente bunuri exterioare, de-a lungul întregii vieți și având ca ideal focal contemplarea (*theoria*).

Acest mod de tratare a fericirii de către Aristotel mă duce cu gândul la o posibilă plasare în actualitate a *eudaimoniei*: căci intuiția lui Aristotel mi se pare foarte asemănătoare intuiției cercetătorilor contemporani care se ocupă de „calitatea vieții". *Eudaimonia* aristotelică nu e departe de ceea ce noi numim azi *viața satisfăcătoare*, caracterizată prin *gradul de satisfacere a nevoilor umane obiective*, grad care delimitează „moduri diferite de viață" și „tipuri umane" diferite, căci aceste nevoi sunt variabile. De pildă, omul hedonic al an-

ticilor corespunde la ceea ce sociologii contemporani au numit „omul economic-rațional", tipul uman care trăiește în orizontul nevoilor de subzistență (nevoi biologice, salariu, casă, mașină etc.); la celălalt pol, omul contemplativ al lui Aristotel corespunde destul de bine la ceea ce Maslow numea „omul care se autoactualizează", omul rafinat, de regulă cu capul în nori, care trăiește întru realizarea idealurilor sale profesionale, a împlinirii personale, a satisfacțiilor culturale etc., pe un fond de satisfacere prealabilă a nevoilor primare ori de ignorare benevolă a lor[270]. Iată un motiv suplimentar pentru a-l considera pe Aristotel contemporanul nostru.

Concluzia mea la această analiză a *eudaimoniei* este că Aristotel a intenționat să exploateze ambiguitatea termenului *teleion* spre a ne oferi atât un *ideal* de fericire, cât și lămurirea sensului unor *forme diverse de viață fericită*. Din păcate, locurile unde face aceste două lucruri diferite sunt greu de distins. Din perspectiva interpretării ierarhice a fericirii se poate totuși observa că Stagiritul pune și răspunde la mai multe întrebări, nu doar la singulara „Ce este *eudaimonia*?", așa cum se crede de regulă[271]. Pe el îl interesează, într-adevăr, atât ce se poate predica *esențial* despre fericire, cât și ce se poate predica *neesențial* despre fericire; atât *ce se poate spune despre* fericire, cât și *ce se găsește în* fericire. Simțind nevoia aceluiași tip de nuanțare, R. Heinaman[272] distinge patru întrebări la care crede că Aristotel a vrut să răspundă (am adăugat-o pe prima):

1) Care este idealul (sau criteriul) de perfecțiune al fericirii umane?

---

[270] Pentru o continuare a analogiei, vezi V. Mureșan, *Conceptul de fericire la Aristotel*, „Revista de filosofie", 1/1994.

[271] „Teoria etică a lui Aristotel nu începe de la intuițiile noastre cu privire la ce este fericirea. Ea începe de la ideea că avem un bine final, un țel cuprinzător și unificator, care structurează ceea ce facem noi" (J. Annas, *Aristotle on Virtue and Happiness*, în N. Sherman (ed.), *Aristotle's Ethics*, pp. 35 și 36). Spre deosebire de Annas, eu cred că Aristotel vorbește despre o ierarhie de scopuri finale.

[272] R. Heinaman, *Eudaimonia and Self-sufficiency in the Nicomachean Ethics*, „Phronesis", XXXXIII/1, 1988.

Răspunsul este evident: fericirea divină. „Deci activitatea zeilor, care e superioară ca beatitudine, va fi activitatea contemplativă. Și astfel activitatea umană care e cea mai înrudită cu aceasta este și cea mai fericită" (1178b, 21-24). „Căci în timp ce viața zeilor e în întregime beatifică, iar cea a ființelor umane e astfel (beatifică) în măsura în care conține ceva asemănător acestui gen de activitate, nici unul dintre celelalte animale nu e fericit deoarece ele nu au parte deloc de contemplare" (1178b, 25-26 — trad. Crisp). Idealul de viață al omului este unul în care el aspiră spre depășirea propriei condiții într-una divină.

2) Ce fel de viață este forma cea mai înaltă de *eudaimonia* umană?

Forma cea mai înaltă de *eudaimonia* umană este *theoria*, viața consacrată contemplării. Acum se vede mai clar că atunci când Aristotel afirmă: „Binele cel mai înalt este cu evidență ceva desăvârșit (*teleion*). Deci dacă există numai un singur scop desăvârșit, pe acesta îl căutăm, iar dacă există mai multe de acest fel, îl căutăm pe cel mai desăvârșit dintre ele" (1097a, 29-31), *teleion* are sensul de „ultim" sau „perfect" — ceea ce sugerează un *ideal* uman. Același e sensul acestui termen în celebrul pasaj din cartea a X-a: „Dacă fericirea e activitatea în acord cu virtutea, e rațional să ne așteptăm ca ea să fie în acord cu virtutea cea mai înaltă și aceasta va fi virtutea celui mai bun element" (1177a, 10). Iar „cel mai bun element din noi este intelectul intuitiv (*nous*), și obiectele lui sunt cele mai înalte obiecte ale cunoașterii" (1177a, 21), el fiind totodată „cel mai divin element din noi" (1177a, 16 — trad. Crisp). Omul înțelept e și cel mai „independent dintre oameni", el putând contempla „chiar și când e de unul singur" (1177b). Viața contemplativă, așadar, e „fericirea desăvârșită a unei ființe umane" (1177b, 25) (*teleia eudaimonia — telcia* având aici sensul de *perfect*).

3) Ce fel de viață este fericită?

Este fericită atât viața contemplativă (care e o „fericire umană perfectă"), cât și viața etică („o fericire într-un sens secundar" — 1178a, 9) sau o combinare a acestora (1178a; 1178b,1-10; 1178b,30-35). De regulă, comentatorii confundă

întrebările (2) și (3) reducând problema definiției *eudaimoniei* la indicarea formei celei mai înalte a ei[273]. Responsabilă de această confuzie este ambiguitatea lui *teleion*. Din perspectiva noastră, în pasajul: „Binele omului se dovedește a fi activitatea sufletului în acord cu virtutea și, dacă există mai multe virtuți, în acord cu cea mai bună și mai desăvârșită dintre ele" (1098a, 18), expresia „cea mai *teleion*" virtute are sensul de „cea mai *completă*" sau comprehensivă virtute și se referă la un fel „doar uman" de viață fericită care constă în exercițiul *tuturor* virtuților. Pasajul din *Etica eudemică* 1219a, 35-39 se referă la același tip de viață umană plenară.

4) Ce elemente componente intră în viața unui om fericit?

Aristotel exclude din conținutul vieții fericite componentele ce țin de activitatea sufletului vegetativ (viața de nutriție, creștere și dezvoltare a organismului biologic), ca și viața senzorială (comună cu animalele), deci și viața care caută pur și simplu plăcerea (1176b, 10-35). Ceea ce formează conținutul *eudaimoniei* sunt viața etică și cea contemplativă. Un metafizician care e structural imoral nu este un om fericit.

5) Ce trebuie să mai aibă un om pentru a fi fericit?

Aristotel susține că există numeroase *condiții necesare* ale fericirii care nu sunt *părți* ale fericirii. Acestea sunt: virtuțile corpului, bogățiile materiale, plăcerile ce însoțesc acțiunile, hrana, copiii, prietenii etc.

Prin urmare, viața morală *este* un gen de *eudaimonia*; și viața contemplativă *este* un gen de *eudaimonia*; dar și o anumită combinare a lor. Această combinare nu e totuși cea mai înaltă formă de *eudaimonia*, cum susțin unii inclusiviști, căci contemplarea e această *eudaimonia* perfectă în sens absolut. Viața contemplativă e deci superioară celei etice; ea însăși

---

[273] Mi se pare că A. Kenny face acest lucru: „Poziția din EN 10 este desigur aceea că omul dedicat contemplării *posedă* virtuțile morale dar exercițiul lor nu va constitui o parte a fericirii sale. Aceasta va fi constituită numai de contemplare" (A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Clarendon, 1995 (1992), p. 91).

are grade, căci unii oameni sunt mai capabili de *theoria* și o practică mai mult, alții dimpotrivă (1177a, 32-34; 1178b, 28-30). În același mod am putea spune despre cei ce nu practică viața contemplativă, dar sunt superiori din punct de vedere etic (cum e Solon, bunăoară): ei au un caracter mai bine sau mai rău maturizat, dedică mai mult sau mai puțin timp acțiunilor morale; deci și fericirea etică e o chestiune de grad. În general, putem spune că fericirea, indiferent de formele ei, e prezentă în grade diferite în indivizi.

Date fiind toate cele spuse până acum, interpretarea inclusivistă a *eudaimoniei* mi se pare mai plauzibilă decât cea exclusivistă. Dar interpretarea ierarhică prezintă avantajul de a conferi atât poziției inclusiviste (nivelurile 3 și 4), cât și celei exclusiviste (nivelurile 1 și 2) locul lor firesc. Această abordare explică în ce sens e posibil ca Aristotel să nu excludă — în spiritul metodei sale dialectice — nici unul dintre aceste puncte de vedere, ci să le ajusteze reciproc într-o viziune coerentă, cu pretenția de a fi mai adevărată decât opiniile concurente unilaterale[274].

9.5. Fericire și contemplare (1177a, 26; 1178b, 29)

Voi zăbovi în acest paragraf asupra câtorva chestiuni de detaliu, dar elocvente, legate de sensul *eudaimoniei*. Iat-o pe prima dintre acestea, extrasă din cartea X, 7:

---

[274] A. Kenny consideră că EN și EE oferă soluții *diferite* la problema fericirii: „În EN răspunsul este că viața contemplativă este cea mai desăvârșită viață iar viața politică este pe locul doi; fericirea poate fi regăsită în ambele moduri de viață. În EE răspunsul este că dacă cele trei moduri de viață formează tot atâtea alternative exclusive, cea mai bună nu e nici una dintre ele. Cea mai bună viață e atât politică, dar și teoretică. Așa cum spune Broadie, «E o viață de înțelepciune practică luminată de noblețe și privind către *theoria*»" (A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, p. 103). În abordarea ierarhică pe care am propus-o aici, soluția din EE ne apare *inclusă* ca un caz particular în soluția din EN.

Toată lumea este de acord că cea mai plăcută dintre activitățile conforme cu virtutea este filozofia (*sophia*). În orice caz, este un fapt recunoscut că studiul filozofiei (*philosophia*) oferă plăceri de o admirabilă puritate și stabilitate; or, este de la sine înțeles că mult mai plăcut este să posezi cunoașterea decât s-o cauți (1177a, 24-26 — trad. S. Petecel).

O problemă apare imediat în legătură cu prima propoziție — din care rezultă că „filozofia" (*sophia*) este o „activitate" (*energeia*). Această afirmație contrazice susținerile lui Aristotel din VI, 7, unde același cuvânt, *sophia*, e analizat pe larg (și tradus de S. Petecel cu „înțelepciune speculativă"), el fiind considerat o *virtute* dianoetică, nu o activitate. De altfel, ansamblul textelor aristotelice arată fără doar și poate că *sophia* nu este o „activitate conformă cu virtutea", așa cum se susține aici. Neînțelegerea apărută se rezolvă ușor dacă observăm că traducerea românească de mai sus este pur și simplu greșită. Redarea corectă în limba română a pasajului discutat este:

Or, toată lumea este de acord că cea mai plăcută dintre activitățile conforme cu virtutea este „activitatea ce exprimă" înțelepciunea speculativă (*sophia*) (1177a, 24 — trad. Irwin)[275].

Această activitate, care e actualizarea *sophiei*, pare a fi cea la care se referă Aristotel în propoziția imediat următoare sub numele „studiul filozofiei" (*philosophia* — cuvânt pe care îl putem traduce acum mai simplu și mai firesc cu „filozofia") (1177a, 25). Utilizând cuvântul *philosophia*, Aristotel pare a se referi la cercetarea filozofică, o cercetare esențialmente de tip *epistemic*, demonstrativ-logic, în care cooperează ambele virtuți intelectuale pur raționale: *episteme* și *nous*. *Philosophia* este activitatea asociată virtuții *sophia*. Iată și alte fragmente care susțin interpretarea că Aristotel gândea fericirea supremă a omului mai degrabă ca actualizare a

[275] „Toată lumea e de acord că cea mai plăcută activitate în acord cu virtutea este cea în acord cu înțelepciunea speculativă (*sophia*)" (trad. Crisp).

sophiei decât a *nous*-ului: „Înțelepciunea speculativă (*sophia*) produce fericirea" (1144a, 5-6); „Cea mai desăvârșită dintre formele de cunoaștere trebuie să fie înțelepciunea speculativă (*sophia*)" (1141a, 16); „Credem că plăcerea e amestecată în interiorul fericirii; și e un fapt recunoscut că cea mai plăcută dintre activitățile conforme cu virtutea este activitatea ce exprimă înțelepciunea speculativă (*sophia*) (1177a, 24 — trad. Irwin). Printre comentatori, A. Kenny este convins că *sophia* este cea mai înaltă virtute umană și, chiar mai mult, că exercițiul acesteia este *theoria*: „Conform EN, înțelepciunea speculativă (*sophia*) este cea mai desăvârșită (*the most perfect*) virtute, iar activitatea care e exercițiul înțelepciunii speculative, anume contemplarea (*theoria*), este cea în care constă fericirea desăvârșită."[276] C. Kirwan îl înțelege la fel pe Aristotel[277]. Mi se pare că acești autori ignoră inexplicabil caracterul ambiguu al textului EN cu privire la această chestiune și faptul că *theoria* este prezentată în cartea a X-a ca activitate a *nous*-ului, nu a *sophiei*. Din pasajul discutat aici rezultă destul de clar că dacă activarea *nous*-ului este *theoria*, activarea *sophiei* este *philosophia*. Această din urmă activitate, „filozofia", e însoțită de cea mai înaltă plăcere: „or, toată lumea este de acord că cea mai plăcută dintre activitățile conforme cu virtutea este activitatea ce exprimă înțelepciunea speculativă (*sophia*)".

Iată și un alt pasaj, care urmează imediat celui citat mai sus și pare a fi strâns legat de el, cu toate că e mai dificil de descifrat decât primul:

> Or, este de la sine înțeles că mult mai plăcut e să posezi deja cunoașterea decât să o cauți (1177a, 26).

---

[276] A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Clarendon, 1995 (1992), p. 86.

[277] *Theoria* are o singură virtute asociată, *sophia* (C. Kirwan, *Two Aristotelian Theses about Eudaimonia*, Bibliopolis, Napoli, 1990, p. 172; versiunea românească: C. Kirwan, *Oare e de ajuns să fim fericiți?*, Editura Paideia, 2004).

La ce se referă oare acest pasaj sub numele „a poseda cunoașterea": la *philosophia*, despre care era vorba în context, sau la *sophia*? Se consideră îndeobște că pasajul pune în contrast *căutarea cunoașterii* proprie „filozofiei" (care „presupune plăceri remarcabile pentru puritatea și stabilitatea[278] lor" — trad. Crisp) cu *posesia cunoașterii* specifică activității de „contemplare" (care e activitatea „cea mai autarhică dintre toate"). El a stârnit controverse pentru că sugerează un sens al fericirii — acela legat exclusiv de viața contemplativă — care ar consta nu atât într-o activitate (a căuta cunoașterea, a cerceta), cât într-o *stare* finală (a poseda cunoașterea cea mai înaltă, ca un *sophos*). Or, Aristotel subliniase în repetate rânduri că *eudaimonia* trebuie concepută ca o *activitate* sau ca o mulțime de activități.

Să încercăm o lămurire a acestei dificultăți. Ce înseamnă aici „posesie a cunoașterii"? Iată interpretarea lui M. White: *theoria* nu e o cercetare, ci o *stare de înțelegere* care e împlinirea unor procese de cercetare. E încununarea eforturilor științei sub forma unei „înțelegeri clare a tuturor explicațiilor cauzale". „Căutarea adevărului ca *energeia* tratează adevărurile ca fiind intrinseci activității, nu ca un rezultat." „Deoarece activitatea însăși, și nu un set de propoziții, este scopul real al contemplării, și astfel privită această activitate e lipsită de dezvoltare și «completă» (desăvârșită) în orice moment. Astfel, viața dedicată contemplării e ceva de genul vieții lui Socrate, în care căutarea contează cel puțin la fel de mult, poate chiar mai mult decât rezultatele."[279] În această interpretare, contemplarea este concepută ca o *energeia*, nu ca o stare-rezultat.

Sugestia lui White are plauzibilitatea ei, dar și obscuritatea ei. Pentru a înțelege mai bine fragmentul propus spre

---

[278] Această stabilitate se datorează faptului că exercițiul *nous*-ului utilizează foarte puțin corpul și deci e puțin afectat de neajunsurile acestuia (plăceri, oboseală, boală, foame etc.); în plus, obiectele lui sunt imateriale, deci permanente și neschimbătoare.

[279] M. White, *Aristotle's Concept of Theoria*, „Journal of the History of Philosophy", 18 (3), 1980, p. 260.

interpretare, cred că e necesar să elucidăm două probleme: 1) Ce credea realmente Aristotel: este fericirea actualizarea *sophiei* sau a *nous*-ului? Sunt oare aserțiunile contradictorii ale Stagiritului pe această temă *reale* inconsecvențe de gândire sau *aparente* inconsecvențe de gândire, textul permițând o lectură coerentă? 2) Ce înseamnă că *theoria* (sau *philosophia*?) semnifică „*a poseda* cunoașterea", nu a o *căuta*, și că ea e, prin aceasta, o formă *superioară* de cunoaștere?

(1) Mai întâi, vom reaminti că la întrebarea dacă fericirea este actualizarea *nous*-ului sau a *sophiei*, Aristotel dă răspunsuri aparent contradictorii. Dar se poate observa relativ ușor că, atunci când vorbește de fericire ca actualizare a *nous*-ului, el are în vedere în mod special „fericirea divină" sau fericirea lui *makarios*, omul beatific, omul ales, omul binecuvântat, omul ce se bucură de o fericire cvasidivină. Cum Zeul *este nous* pur (1096a, 26), „pentru zei viața e *în întregime* fericită" (1178b, 8-9; 26).

În schimb, atunci când vorbește de fericire ca actualizare a *sophiei*, el are în vedere „fericirea umană" (Zeul nu face știință), un amestec de activare a *nous*-ului și a lui *episteme* (e.g. cercetarea „principiilor tuturor științelor" (1141a, 5), a „definițiilor pentru care nu există demonstrații" i.e. categoriile (1142a, 26), a lucrurilor „cele mai elevate" e.g. corpurile cerești (primul mișcător, inteligențele etc.) — cu alte cuvinte, o viață dedicată studiului unor discipline cum sunt matematica, fizica și teologia). În contextul activității compozite care este actualizarea *sophiei*, trebuie să admitem că activarea *nous*-ului e superioară activării lui *episteme* pentru că *nous*-ul este elementul divin din om (1177b, 28), e elementul *nemuritor* (*Despre suflet*, 408b,18). Cu cât filozoful e mai apt să actualizeze această virtute, cu atât activitatea ce rezultă de aici „se înrudește mai mult cu activitatea divină"(1178b, 24).

A se observa aici gradualizarea sugerată de Aristotel: contemplația e graduală și la filozofi – „cu cât ești mai mare filozof", cu atât ești „capabil să contempli [...] mai mult" (1177a, 33). *Nous*-ul e un element prezent doar în cei ce și-l

cultivă și aceștia sunt cei mai asemănători zeilor; el e „ființa însăși a oricui îl posedă" (1178a, 2-5) și, ca tendință, ființa *oricărui* om, căci numai omul se înrudește cu divinitatea. Dar, evident, nu toți oamenii reușesc să-și cultive o asemenea virtute intelectuală, să o actualizeze și să trăiască în conformitate cu ea. Însă pentru Aristotel nu e mai puțin evident că trebuie să „facem totul pentru a trăi conform cu" *nous*-ul (1177b, 35), chiar dacă această străduință e *asimptotică* („*nu ca om* va putea omul să trăiască astfel" — 1177b, 27) și *graduală* („în măsura în care-i este cu putință" — 1177b, 33).

În concluzie, mi se pare că fericirea intelectuală nu e actualizarea *nous*-ului *sau* a *sophiei* (excluziune), ci e actualizarea *sophiei*, deci implicit a *nous*-ului. Discursul lui Aristotel nu e contradictoriu din acest punct de vedere: există grade ale purității activității ce exprimă *sophia*, deci *grade ale fericirii intelectuale*: există o *sophia* specifică artelor („măiestria", excelarea într-o artă, în care însă nu intervine *nous*-ul — 1141a,9-15); există apoi o *sophia* speculativă, având ca trepte *episteme* (dispoziția de a construi știința demonstrativă) și *nous* (dispoziția vederii principiilor).

> Este deci evident că cea mai desăvârșită dintre științe (*ton epistemon*) este înțelepciunea speculativă (*sophia*). În consecință, persoana înțeleaptă trebuie nu numai să cunoască concluziile ce decurg din principii, ci să posede adevărul asupra principiilor însele. Se poate spune astfel că înțelepciunea speculativă (*sophia*) este intelect intuitiv (*nous*) combinat cu știință (*episteme*) (1141a, 15-20 — trad. Crisp).

Activarea lui *episteme* este un nivel al fericirii intelectuale inferior în raport cu „fericirea desăvârșită a omului" care e activarea *nous*-ului („posedarea cunoașterii", contemplarea pură, o viață fericită pe care omul o poate duce „nu ca ființă umană, ci în măsura în care există un element divin în el" — 1177b, 28), ca și în raport cu „fericirea divină" care e ipostază absolută, supraumană, a acestei posesiuni complete. Oscilația lui Aristotel între *nous* și *sophia* poate fi explicată prin acceptarea unor *grade ale fericirii intelectuale*:

într-un sens comprehensiv, fericirea intelectuală e activarea *nous*-ului și a lui *episteme*, deci activarea *sophiei* — adică *philosophia*.

(2) Ce înseamnă, mai exact, această „posedare a cunoașterii" ca formă supremă de fericire? Există un acord cvasiunanim că în discuție se află *natura theoriei*: este ea o *stare* de înțelegere sau o viață de *cercetare activă*? Pentru a da un răspuns la întrebare în termeni aristotelici, va trebui să analizăm mai întâi distincția, prezentă tacit în această discuție, dintre *energeia* (activitate) și *kinesis* (proces, mișcare) (X,4). Căci „posedarea cunoașterii" pare a fi o activitate (*energeia*), nu un proces (*kinesis*).

Cum putem distinge între ele? J. Urmson[280] indică trei criterii care ne-ar permite să facem acest lucru (acesta e un bun exemplu de „analiză lingvistică" în stilul filozofilor analitici contemporani: anumite distincții gramaticale sunt considerate relevante pentru a face distincții conceptuale și ontologice; îl vedem aici pe Aristotel însuși folosind această metodă):

i) Fie un agent S. Dacă din propoziția „S face X" decurge propoziția „S a făcut X", atunci „a face X" e o *activitate* (*energeia*). Dacă „S face X" e incompatibil cu „S a făcut X", atunci „a face X" e un *proces* (*kinesis*).

Exemplu: dacă din „S privește templul" decurge „S a privit (deja) templul", atunci verbul „a privi templul" exprimă o *activitate*. Dar din „S construiește templul" nu decurge „S a construit (deja) templul" și, prin urmare, verbul „a construi" exprimă un *proces*. În concluzie, *verbele ce exprimă activități (spre deosebire de cele ce exprimă procese) pot fi gândite simultan la prezent și trecut*.

ii) O activitate *durează* o perioadă, dar *nu ia timp*, pe când un proces *ia timp*. De exemplu, privirea unui templu *durează* un timp, dar nu are sens să întrebi *cât timp ia* privirea unui templu; în schimb, are sens să întrebi *cât timp ia* construirea unui templu, care e un *kinesis* (aici avem un inter-

[280] J. Urmson, *Aristotle's Ethics*, p. 99.

val de timp după care procesul e complet, e încheiat sub forma unui rezultat; privirea templului *e în orice moment* desăvârșită, completă, încheiată).

iii) O *activitate* e desăvârșită, completă, împlinită în sine în orice moment și poate continua, logic, la *infinit*. Un *proces* este incomplet (nedesăvârșit) în toate momentele sale până în momentul final și, în genere, e un proces *finit* (se termină, se împlinește, într-un rezultat). Căci „forma" lui e dată de rezultat. În timp ce *o activitate își este sieși scop*, procesul are un *scop extern*.

Pentru comparație, să urmărim felul cum procedează M. White pentru a face distincția dintre *kinesis* și *energeia*[281]. Autorul pleacă de la criteriul de distingere propus în *Met.* 9.6: forma de prezent a unui verb denotând o *energeia* antrenează logic sau e consistentă cu asertarea simultană a formei sale la trecut. Există două interpretări ale criteriului — temporală și aspectuală:

Iată, mai întâi, *interpretarea temporală*: dacă propoziția „el face X" e adevărată la momentul t și X se referă la o *energeia*, atunci propoziția „el a făcut X" trebuie să fie adevărată la momentul t, adică trebuie să există un moment anterior, t', la care propoziția „el face X" să fie adevărată *în același sens* în care a fost adevărată la t.

Care sunt consecințele acestui fapt:

– *energeia* trebuie să aibă o durată; ea *durează* un timp, nu *ia timp*.

– intervalul de timp trebuie să fie *omogen peste tot* (activitatea e „perfectă în orice moment" — 1174b, 7); ea nu cunoaște o *dezvoltare*; ceea ce are loc acum a avut loc și înainte (în cazul *kinesis*-ului, procesul are faze distincte, de exemplu a face fundația casei, a instala rețeaua electrică, a pune acoperișul etc.). Deci verbul X trebuie să poată fi caracterizat la orice moment al duratei prin forma sa de prezent.

---

[281] M. White, *Aristotle' s Concept of Theoria*, „Journal of the History of Philosophy", 18(3), 1980.

– *nu poate exista un moment prim al energeiei*, un moment la care „el face X" e *inițial* adevărat. Dacă ar exista un asemenea moment t_0, atunci „el face X" ar fi adevărat la t_0 dar „el a făcut X" ar fi fals la t_0, ceea ce ar încălca criteriul de distingere. Deoarece e clar că *energeiai încep* totuși la un moment dat, trebuie să presupunem că activitățile posedă o structură continuă, o divizibilitate infinită; în aceste condiții, în cazul unei *energeia*, pentru orice moment t la care propoziția „el face X" e adevărată, va trebui să existe un moment $t' < t$, *oricît de apropiat* de t_0, astfel încât propoziția „el face X" să fie de asemenea adevărată la t' (vezi fragmentul 1174b, 5-15, unde Aristotel distinge *kinesis* de *energeia* pe criteriul structurii discrete/continue a procesului).

Ne-am putea întreba acum ce legătură are această „activitate" care durează, într-o formă omogenă, în principiu la infinit, fără a „da" un rezultat, cu formele cele mai înalte ale activității intelectuale „theoretice", așa cum le concepe Aristotel (teologia, fizica, matematica)? Vom reveni imediat cu răspunsul.

Iată acum și *interpretarea aspectuală*: *energeia* se termină într-un scop, dar nu un scop exterior de natură kinetică, ci o „împlinire" inerentă agentului. E „împlinirea" de la sfârșitul audierii unei simfonii. White propune chiar o înțelegere a „activității" theoretice ca pe o *stare a agentului* ce reprezintă, de regulă, deznodământul unei terminări „semantic reușite" a unui proces *kinetic*. În această interpretare, *theoria* ar putea fi privită ca o „stare de înțelegere" care survine în urma unui proces kinetic de *căutare* intelectuală, o „stare de clară înțelegere" a rezultatelor la care ai ajuns. De exemplu, să simți că stăpânești teoremele lui Gödel după ce ai lucrat la reconstituirea lor. E opusul stării de „uimire" în fața unei probleme nerezolvate (*Met.* 983a). Ea are asociată satisfacția succesului. „Viața celor *ce știu* se derulează într-un mod mult mai plăcut decât viața celor ce caută (cunoașterea)" (traduce Mazzarelli).

Înainte de a trece la propria noastră abordare, iată câteva interpretări ale „contemplării" (*theoria*) culese din literatura de comentariu:

Theoria e o „super-intelecție", un gen de meditație sau contemplare la care prea puțini pot ajunge, diferită de „cercetarea științifică" (variantele acestei interpretări ne îndrumă spre „contemplarea" lui Dumnezeu din teologia creștină și spre „contemplarea" platoniciană a Formelor). Toma din Aquino are o părere diferită: „Contemplarea adevărului are două aspecte: unul constă în cercetarea adevărului, celălalt în reflecția asupra adevărului deja descoperit și cunoscut. Al doilea e mai desăvârșit deoarece e capătul și scopul cercetării. Prin urmare, mai multă plăcere va fi găsită în considerarea adevărului deja cunoscut decât în cercetarea acestuia."[282] Gauthier și Jolif[283] se întorc la Platon: *theorein* înseamnă „a vedea", „a privi", a înțelege nemijlocit, e un fel de meditație intelectuală care durează, dar nu progresează de la un stadiu la altul. (Contra acestei interpretări, vezi *Despre suflet*, 407a, 26-30.) Într-o altă opinie, *theoria* este actualizarea *nous*-ului care include „achiziționarea cunoașterii" (Eriksen). După părerea lui A. Rorty, *theoria* este *căutarea adevărului* (*truth-seeking*), dar „adevărul e intrinsec activității, nu e un produs final". Deoarece activitatea însăși, mai degrabă decât o mulțime de propoziții, este scopul real al activității, activitatea astfel privită nu are o dezvoltare internă și e „desăvârșită (completă)" în orice moment al ei. Astfel, viața contemplativă e ceva de genul vieții lui Socrate, în care contează mai mult căutarea decât rezultatul.

Să încercăm acum o judecată proprie aplicând distincția *energeia* — *kinesis* la cazul nostru. *Theoria* este o *activitate*, ne spune Aristotel însuși; ea e, prin urmare, împlinită în sine, „desăvârșită", „completă", în orice moment, nu are o limită temporală de principiu, nu se finalizează într-un rezultat. Ea își este sieși scop. Dar și activarea lui *episteme* este o activitate (*energeia*), căci, pe ansamblu, cunoașterea științifică nu e finalizată în altceva decât în ea însăși, își este sieși

[282] St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's...*, p. 625.

[283] R.A. Gauthier, J.Z. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque. Commentaire*, Louvain, 1970.

scop. Totuși ea pare să conțină și *momente kinetice*, cum sunt demonstrațiile silogistice sau verificarea empirică a unei ipoteze. Acestea sunt procese care iau timp și se termină într-un scop separat de proces, de pildă o teoremă ce nu exista de la început, în cazul demonstrației. În genere, *cercetarea* — căutarea unor rezultate științifice într-o stare de incertitudine și cu riscul de a nu da peste ele — este un *kinesis*. *Theoria*, în schimb, nu conține momente kinetice, căci ea e concepută ca o aprehendare, ca o „vedere" nemijlocită a adevărului principiilor. Ea e prin definiție *posedarea* (imediată, prin contact direct a) cunoașterii și nu *căutarea* ei în etape succesive, structurate într-o metodă. Tocmai de aceea am putea bănui că *ea* este cea lăudată în pasajul 1177a, 26 ca fiind cea mai plăcută și cea mai autarhică activitate. Cu atât mai mult cu cât, într-un sens absolut, cea mai plăcută activitate este desigur contemplarea divină. Mai puțin plăcută e „filozofia", activarea înțelepciunii speculative (*sophia*), căci aceasta e o viață ce combină activități (*energeiai*) și procese (*kineseis*): i.e. activități contemplative și procese de căutare epistemică a adevărului. E viața obișnuită a filozofului (omului de știință)-cercetător, stânjenită de insuccese, marcată de dificultăți și de întâmplările vieții cotidiene. Plăcerea asociată *theoriei* e superioară celei asociate activității de cercetare, muncii de a găsi și construi demonstrații (*episteme*), pentru că o plăcere e superioară alteia în măsura în care e plăcerea asociată unui act calitativ superior. De aici aserțiunea de la 1177a, 26: e mai plăcut să contempli (*theorein*) decât să cercetezi. Dar și să cercetezi e plăcut, iar înțelepciunea speculativă (*sophia* ca uniune a *nous*-ului și a lui *episteme*) nu întâmplător e considerată uneori de Aristotel ca virtutea intelectuală (complexă) ce generează fericirea contemplativă. Chiar acest fapt explică pasajele aparent ambigue în care fericirea e considerată (și) actualizarea *sophiei*.

Pe de altă parte, e posibilă și o altă interpretare, nu mai puțin plauzibilă. Aristotel ne surprinsese la începutul acestui capitol cu teza sa că, dacă plăcerea însoțește fericirea, atunci *„cea mai plăcută* dintre activitățile în acord cu virtutea e aceea în acord cu înțelepciunea speculativă (*sophia*)"

(1177a, 24). Dar, deoarece el mai susține că „a poseda cunoașterea" este mai plăcut decât a o căuta, rezultă că „a poseda cunoașterea" nu se poate referi în acest fragment decât la exercițiul *sophiei*, deci la activitatea ce e desăvârșită atât de *nous*, cât și de *episteme* — și aceasta e „filozofia (*philosophia*)". În fond, el vorbește la 1177a, 30 despre plăcerile asociate activității „filozofice" ca despre niște plăceri de o superioară „puritate și stabilitate" și adaugă că *ele* (adică plăcerile filozofului, al celui care *posedă* cunoașterea în sensul comun al cuvântului „a poseda"), vor fi mai mari decât cele resimțite de cel ce se află încă pe drum. Or, aici nu avem altceva decât o aplicare a principiului general că, dacă un lucru e făcut în vederea altuia, atunci acesta din urmă e mai valoros decât primul (1094a, 9-16; *Top.*, 116a, 29-31). Iar căutarea cunoașterii (în sensul comun) e făcută în vederea posedării ei.

Iată acum un alt fragment care a pus la încercare ingeniozitatea comentatorilor:

> Fericirea se întinde tot atât de mult cât se întinde contemplarea (1178b, 29 — trad. Crisp) (teza L)[284].

Din discuțiile de mai sus a rezultat că „binele desăvârșit" (*teleion*), „fericirea perfectă", constă în *viața contemplativă* („Fericirea e o formă de contemplare" — 1178b, 31). Fragmentul abia citat vine parcă să întărească o asemenea concluzie: acolo unde nu *există* contemplare (*theoria*), nu putem vorbi propriu-zis de fericire. Interpretată în acest sens exclusiv, teza L ne-ar permite să numim „fericit" numai pe cei ce se ocupă de filozofie (sau chiar numai pe *o parte* a acestora — 1177a, 33). O asemenea interpretare are neajunsul *prima facie* că intră în conflict cu acele pasaje care admit totuși și un sens *secundar* al fericirii (1178a, 9). Interpretarea pe care o propun tezei L este că fericirea umană există numai acolo unde este *posibilă* contemplarea, adică numai în cazul ființelor umane; ceea ce nu înseamnă că ea ar dispărea odată cu angajarea în alt fel de activități, diferite de contemplare, de

[284] „Limitele contemplării sunt și cele ale fericirii" (trad. Petecel).

pildă în activitățile etice. Căci scânteia divină din om — *nous* — trebuie să fie mereu prezentă acolo unde vorbim de fericire, el „fiind ființa fiecăruia dintre noi" (1178a, 2)[285].

Pasajul citat apare într-un context în care Stagiritul vorbește despre „viața divină" pe care ar putea-o duce omul dacă i-am lua orice posibilitate de a acționa și de a produce, lăsându-i numai posibilitatea de a contempla. Atunci el ar ajunge precum e zeul sau, în orice caz, „cel mai asemănător lui". Apoi Aristotel adaugă că *animalele* subumane nu pot avea *deloc* parte de acest gen de fericire, deoarece ele „nu participă *deloc* la contemplare"; nici sclavii și nici copiii (1177a, 9; 1100a). Dar aceasta nu înseamnă că toți oamenii maturi sunt capabili efectiv de contemplare. Evident, cei mai mulți nu sunt capabili, și aceasta pentru bunul motiv că nu au avut niciodată de-a face cu studiul metafizicii ori astronomiei matematice, deci nu posedă virtutea *sophiei*. Dar unele ființe umane pot avea o viață „cu totul beatifică", asemenea zeilor, și aceasta în măsura în care viața lor „conține ceva din acest gen de activitate" divină (1178b, 26). Prin urmare, primul din sensurile tezei L este: *fericirea* (în sensul ei perfect, divin, beatific) *se întinde tot atât de mult* (pentru ființele umane) *cât se întinde contemplarea* (cu alte cuvinte, numai oamenii ce și-au format virtutea *sophiei* au acces la această formă supremă de fericire).

Atenție însă: teza L nu e incompatibilă cu interpretarea inclusivistă (înglobantă) a lui *teleion* (în care „desăvârșit" înseamnă *complet*). „Fericirea, conchide Aristotel, va fi o formă de contemplare. Dar deoarece persoana fericită e o *ființă omenească*, ea va avea de asemenea nevoie de prosperitate externă" (1178b, 34). În plus, fericirea umană completă nu

---

[285] Poziția lui Joachim este: activitatea conformă cu virtuțile etice este „viața cea mai bună" „în măsura în care omul este numai om". „Idealul pentru *toți* oamenii este o viață de activități moralmente bune; dar *toți* oamenii, în măsura în care există în ei un element divin, sunt capabili să intre în zona și să participe la o viață fericită mai înaltă și mai perfectă, viața lui Dumnezeu" (H.H. Joachim, *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1951, pp. 287, 288).

este posibilă fără exercițiul virtuților etice; deci ea include viața etică virtuoasă. „E în general acceptat că un mod de viață rafinat trebuie să includă plăcerea ca și noblețea (frumosul moral) căci acestea sunt amândouă *părți* ale vieții fericite" (*Pol.*, 1339b, 13) (EN, 1178b, 5; 1178a, 8-22). Rezultă de aici că și despre *fericirea* („*doar* omenească" — nivelul 3 — se poate spune, într-un fel, că) *se întinde tot atât de mult cât se întinde contemplarea.* În acest caz, fericirea nu se reduce la viața academică (contemplativă) deși reprezintă un mod de viață *dedicat în ultimă instanță contemplării* (sau, mai realist, „filozofiei" — *philosophia*); dar acest mod de viață e *completat,* atunci când e cazul, de un *mod de viață moral* și e însoțit de *plăceri* diverse, ca și de *bunuri exterioare* diverse.

Teza L își menține valabilitatea, într-un sens adaptat, și în cazul acceptării existenței unei „fericiri în sens secundar" (nivelul 4) — fericirea pur etică a cetățeanului de rând ce și-a format un caracter virtuos. Acesta trăiește desigur în orizontul onoarei războinice și politice, nu în acela al contemplării divinului (obiect vizat de *theoria*), și acest mod de viață reprezintă o formă *inferioară*, „secundară", de fericire. Dar chiar și în acest caz se respectă ceva din condiția prezenței *nous*-ului stipulată de teza L: căci în omul moral trebuie să fie activ un *nous orektikos* („gândirea stimulată de dorință" — 1139b, 5; 1143b, 10-15; 1114b, 5-10). Există deci un *nous practic* ce operează alegerea (*prohairesis*): „intelectul (*nous*) alege totdeauna ce este mai bun pentru el însuși" — 1169a, 17). Deci omul politic și fericirea legată de viața politică nu sunt situați complet în afara zonei de acțiune a *nous*-ului, chiar dacă avem aici numai un *nous* practic, *exclusiv uman*, diferit de *nous*-ul speculativ.

În concluzie, plecând de la teza aristotelică după care *nous*-ul este chiar natura ființei umane, vom putea vorbi de fericirea omului numai în măsura în care *nous*-ul e prezent și activ (într-o ipostază sau alta, într-o măsură sau alta).

Să reluăm Teza L și să-i adăugăm fragmentul imediat următor:

Fericirea se întinde tot atât de mult cât se întinde contemplarea și cu cât mai mult contemplă cineva, cu atât e mai fericit.

Tendința de a *gradualiza* fericirea e evidentă la Stagirit. Pentru zei viața e „beatifică", fericită în sens divin, căci zeii sunt *nous* pur și activitatea lor specifică este „activitatea contemplativă" (1178b, 23). Ei nu fac „știință" și nici nu pot fi caracterizați prin virtuți etice. Pentru oameni, viața e „beatifică" (într-un sens uman al cuvântului) „în măsura în care există în ea ceva *asemănător* activității divine" (b, 28). Animalele infraumane nu pot fi fericite deoarece „ele nu participă *deloc* la contemplare" (b, 29). Este clar că *nous*-ul teoretic și activitatea lui (*theoria*) sunt imaginea cea mai fidelă în om a naturii și activității divine. Dar am putea spune că și *nous*-ul practic este o imagine (mai ștearsă) în om a naturii divine. Or, această capacitate o au toți oamenii virtuoși în sens etic. Prin urmare, teza L ne spune mai precis că granițele fericirii sunt stabilite de prezența *nous*-ului teoretic și a contemplării, fie în act (fericirea zeiască a omului — nivelul 3), fie în potență (caz în care ele trebuie suplinite de prezența *nous*-ului practic și a activității acestuia, parte a exercițiului virtuților etice — viața fericită „într-un sens secundar" — nivelul 4). Această interpretare a tezei L e susținută și de un fragment din *Politica* 1323b, 21 care se referă la conținutul ultimei paranteze de mai sus: „Căci fiecăruia îi revine atât de multă fericire câte virtute și înțelepciune practică (*phronesis*) are și câte acțiuni de acest fel face."

Putem vorbi în sens propriu de fericirea (desăvârșit umană a) unor ființe care au *nous* teoretic și îl exercită sub forma contemplării, dar și de fericirea (într-un sens secundar) al unor ființe care au *phronesis*, deci *nous* practic, și îl exercită: „Viața fericită [...] aparține mai mult acelora care și-au cultivat caracterul și rațiunea la cel mai înalt nivel și a păstrat între limitele moderației achiziția bunurilor exterioare" (*Pol.* 1323b)[286]. Dincolo de această limită, în cazul animale-

[286] În EE virtutea etică e legată de divinitate așa cum un lucru e legat de rațiunea lui de a fi: „Zeul e cel ce conduce, dar nu în sensul prescriptiv al cuvântului, ci el este acela *pentru* care înțelepciunea practică

lor, conceptul de fericire nu se mai aplică. Dar, până la animale, mai există o zonă de trecere, locuită de trei genuri de ființe: copiii, sclavii și femeile. Aristotel neagă aplicabilitatea conceptului de fericire la toate aceste categorii de ființe. Sclavii sunt plasați alături de cai și boi ca „unelte animate" (1161b, 3-5), ca ființe ce nu pot decât să urmărească satisfacerea dorințelor iraționale și, prin urmare, nu pot fi fericite (1177a, 9). Copiii nu pot fi fericiți dintr-un alt motiv: ei nu au deocamdată caracter (or, fericirea e activitatea în acord cu virtutea), lor le mai trebuie o perioadă de educație morală pentru a deveni „ființe umane" (*anthropoi*) capabile de discernământ și de dorință rațională (1100a). În ce privește femeile, acestea aveau un statut subaltern în societatea ateniană: ele nu aveau drepturi politice și economice egale cu bărbatul, având în permanență un statut de *supus* în gospodărie. Sigur, femeia este o ființă umană și, spre deosebire de sclav, are capacitatea deliberării, dar o are „într-o formă în care-i lipsește autoritatea", așa încât și virtuțile au la ea un sens diferit, cu care nu s-ar putea mândri nici un bărbat, căci nici unui bărbat nu i-ar conveni să fie numit curajos ca o femeie. Înțelepciunea practică e o virtute deliberativă specifică celui ce prin natura sa conduce, și acesta este bărbatul[287]. Iată de ce femeia nu poate fi numită fericită în sensul exercițiului virtuților etice și dianoetice. *Eudaimonia* lui Aristotel e, așadar, un fel de viață de care se pot bucura numai cetățenii liberi ai Atenei care sunt bărbați maturi.

Evident, există scopuri și activități specific umane care nu sunt *parte* a fericirii. Omul poate dori multe lucruri, dar

---

prescrie." Deci cu cât înțelepciunea practică (virtuțile etice), ca și bunurile exterioare, „vor contribui mai mult la contemplarea zeului", cu atât mai bine — și aceasta este cea mai „frumoasă limită (criteriu)" al sufletului; acest criteriu al binelui sufletului (fericirii) este: „să fie conștient cât mai puțin posibil de partea nerațională ca atare a sufletului" (*EE*, 1249b, 5-25).

[287] „Înțelepciunea practică e singura formă de virtute care e specifică celui care conduce. [...] Virtutea celor conduși nu poate fi înțelepciunea practică și ar putea fi definită ca «opinie corectă»" (*Pol.* 1277b, 25-28).

asta nu înseamnă că ele vor deveni automat părți ale fericirii (e.g. activitatea de a juca șah sau dorința de a avea o mașină de lux). Selecția activităților care formează nucleul fericirii e făcută după criteriul apartenenței lor la funcția (*ergon*) omului. Fericirea desăvârșită, în sens de *completă*, e ansamblul acestor activități raționale, ansamblu ce include *theoria* și viața virtuoasă (toate însoțite, la rându-le, de plăceri specifice și potențate de „bunurile exterioare"). Scopul complet (*teleion*) e compus din *toate* acestea și tocmai de aceea el nu mai are nevoie de nimic altceva.

Aceasta nu înseamnă că un cetățean obișnuit, care este bine-crescut, să-i zicem Timon, nu poate spune că, pentru el, fericirea constă în viața morală; el alege toate celelalte scopuri uneori pentru ele însele, alteori pentru noblețea morală; însă noblețea, frumosul moral, e *singurul* scop ales de Timon pentru el însuși. Dacă așa stau lucrurile, vom zice că Timon trăiește fericit „într-un sens secundar". Există însă și oameni, foarte puțini la număr, dedicați trup și suflet activității intelectuale, cum erau membrii Academiei lui Platon. Pentru aceștia, supremul stadiu de evoluție culturală — și singurul ideal în viață — e contemplarea divinului. Cei ce iau *theoria* drept singurul scop în sine (ignorând restul) trăiesc fericiți în sensul intelectual al termenului, fericirea lor e una „beatifică", una ce se apropie cel mai mult de fericirea divină. Numai că „nu ca om (social) va putea omul trăi astfel" (1177b, 26). Ca „animal politic", omul va putea fi totuși numit cu *desăvârșire fericit* într-un sens *„doar* uman" al cuvântului în măsura în care trăiește conform *ansamblului* virtuților umane, etice și dianoetice, având un ideal intelectual și bucurându-se în plus de plăceri și de confort material. Iar o asemenea viziune despre ce înseamnă să ai o viață reușită (*eudaimonia*) mi se pare și astăzi cât se poate de realistă.

ÎN LOC DE CONCLUZIE: CE FEL DE TEORIE ETICĂ NE-A LĂSAT ARISTOTEL?

Scopul acestui comentariu a fost familiarizarea cititorului atent și răbdător, care a citit deja *Etica nicomahică* a lui Aristotel, cu spiritul filozofiei practice a Stagiritului, dar și cu detaliile arhitecturii teoretice ale acestei celebre cărți. Căci putem spune pe bună dreptate că elevul lui Platon ne oferă aici o adevărată *teorie*, o cunoaștere rațională a acțiunii, o structură conceptuală bine fundamentată rațional și solid articulată metodologic cu privire la *summum bonum*, navigând abil printre opiniile cele mai cunoscute din vremea sa. Nu este însă greu de observat că acele teorii ale Antichității pe care le-am putea numi „etice" sunt diferite de cele similare moderne, kantiene sau utilitariste. Ele nu caută și nu pleacă de la un principiu fundamental, conceput sub forma unui *standard* obiectiv de evaluare, din care să se poată deduce apoi suita de teoreme morale ce formează corpul regulilor moralității comune. Sensul „principiului (*arche*)" e diferit la Aristotel. Teoriile etice moderne urmează, în fond, modelul logico-matematic de construcție teoretică, modelul ipotetico-deductiv. Aristotel ne oferă însă altceva decât o „știință demonstrativă" (*episteme theoretike*): el ne oferă mai degrabă modelul unei *înțelepciuni practice* utile pentru a ne forma caracterele și mințile, dar și pentru a ne face să înțelegem fenomenul moral. E vorba de o reflecție rațională, sistematică și chiar metodică, despre intuițiile noastre curente cu privire la moralitate și la comportamentul rațional, cu scopul de a le clarifica, selecta, unifica, ordona sau chiar a le modifica parțial (*episteme praktike*). Dar acest tip de „teorie

etică" nu pare să ofere *standarde normative* de evaluare pentru acțiuni particulare (cum pretind că fac teoriile lui Mill sau Kant[288]), ci ne furnizează doar o reflecție rațională, de tip fundaționist, asupra optimalității cursului vieții. Într-o lume dominată de mentalități hedoniste, de corupție politică, de varii comportamente imorale sau care mimează doar moralitatea, o lume în care savanții vremii (*philosophos*) erau mai degrabă ridiculizați decât lăudați[289], Aristotel vine cu ideea „stranie" că idealul de viață împlinită e altul: e *idealul* cultural de viață. Și nu e de mirare că o asemenea propunere va fi fost cu totul nepopulară atâta vreme cât „o viață cumpătată și fermă nu este (de regulă) pe placul mulțimii și mai ales al tineretului" (1179b, 34). El a fost conștient de riscul unei percepții negative din partea publicului atunci când îl invoca pe Anaxagoras și spunea că nu s-ar mira ca „persoana fericită (așa cum e descrisă aici) să pară bizară în ochii mulțimii" (1179a, 20).

Totuși, cititorul contemporan ar fi probabil tentat să se întrebe: ne mai poate ajuta o asemenea structură teoretică aristotelică, elaborată acum 2 400 de ani, la discutarea critică a unei probleme actuale, de pildă la a judeca moral o acțiune sau o decizie ce afectează echilibrul ecologic al unei zone? Putem noi oare evalua cu ajutorul ei acceptabilitatea avortului sau corectitudinea morală a nesupunerii civile? Și, în general, mai este ea utilă celui ce vrea să judece diverse cazuri concrete ce țin de problematica așa-zisei „etici aplicate" contemporane? Și dacă nu, atunci la ce folosește studierea ei?

Răspunsul meu ar putea fi sintetizat în următoarele teze:

1) Teoria lui Aristotel nu este, în realitate, o teorie *etică* în sensul îngust și modern al cuvântului, ci una privind *ra-*

---

[288] Cu toate că, și în cazul acestora, rămânerea la standardul oferit de „principiul prim", cum se face îndeobște, mi se pare o supra-simplificare didactică: *întreaga teorie* trebuie utilizată în evaluare.

[289] K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Hackett, 1994, p. 10.

ționalitatea vieții umane în genere (centrată pe întrebarea: ce este o viață reușită sau fericită?).

2) Teoria lui Aristotel nu poate oferi, și nici măcar nu intenționează să ofere, o *formulă de decizie* pentru judecarea unor cazuri concrete.

3) Doar *phronimos*, omul având virtuți etice și intelectuale bine dezvoltate, poate fi standardul ideal de evaluare al unor cazuri concrete.

4) Teoria lui Aristotel e o explicație posibilă, matur articulată, a mecanismului de funcționare și formare al unui *phronimos*, ideal uman de care noi ne putem apropia asimptotic; ea oferă, așadar, un fel de îndrumar de viață.

S-a observat deja[290] că *Etica* lui Aristotel nu este ceea ce numim noi azi „etică" sau „morală", ci mai degrabă e o reflecție sistematică despre ce este viața bună sau rațională în general; or, viața bună, viața fericită, nu este (doar) viața *morală*, virtuțile *intelectuale* jucând un rol important, dacă nu chiar esențial, în definirea ei. De fapt, observă Bostock, nu există în limba greacă un termen care să fie tradus în engleza modernă (sau în româna modernă) cu „moral". Prin urmare, cei ce se așteaptă de la această „teorie etică" să le ofere un cod moral sau un standard de evaluare morală a acțiunilor, vor fi dezamăgiți o dată în plus; Aristotel nu a urmărit așa ceva.

Vor fi dezamăgiți și cei ce cred că Aristotel ne oferă aici doar o *teorie explicativă* a fenomenului moral. Așa ceva urmărea să facă Socrate, între alții, dar Stagiritul se detașează explicit de un asemenea program. În *Etica eudemică* el precizează cu claritate că, spre deosebire de bătrânul Socrate, care considera virtutea „o formă de cunoaștere" ce poate fi învățată precum geometria — ceea ce făcea ca interesul său să se rezume la întrebarea *„ce este* virtutea?" — el își propune să afle „cum sau din ce *ia naștere* virtutea" (*EE*, 1216b, 10). Iar *Etica nicomahică* nu obosește să sublinieze această diferență. Dobândim virtutea etică așa cum dobândim

[290] D. Bostock, *Aristotle's Ethics*, p. 7.

abilitățile necesare unei arte, adică prin exercițiu: devenim drepți făcând acte drepte, curajoși făcând fapte de curaj, în același mod în care harpiștii deprind arta cântatului la harpă prin exersarea la acest instrument (1103a, 30-35). Tinerii, mai ales, trebuie obligați și îndrumați de tutorii lor să interiorizeze aceste comportamente bune. Școala, ca și perioada efebiei erau destinate acestui țel. Virtuțile etice, spre deosebire de cele intelectuale, nu se achiziționează prin studiu, căci nu sunt virtuți ale părții pur raționale a sufletului (*epistemonikon*), și nici nu ne parvin printr-un dar al naturii. Ele sunt virtuți ale părții iraționale (orectice) a sufletului ce se află sub controlul subpărții deliberative a părții sale raționale (*logistikon*). În acest caz, „un *hexis* rezultă din (repetiția) activităților similare" sub controlul unui instructor bun (1103b, 20). Părinții în familie, dascălii în școli, comandanții militari în tabere, oamenii politici în cetate clădesc în acest fel caracterele. Deși adesea uită, mai ales cei din urmă ar trebui să-și asume cu sporită responsabilitate acest rol căci „legislatorul face cetățeni buni prin habituare" (prin formarea deprinderilor) (1103b, 5). O cetate bună se ocupă de formarea caracterelor, una rea nu. Din păcate, cele mai multe cetăți nu se ocupă. De aceea putem afirma că scopul predării acestui curs în Lykeion nu a fost pura „cercetare" a adevărului fără nici un interes practic (așa cum urmăreau să facă lecțiile de metafizică sau fizică), nu a fost doar investigarea a ce *este* virtutea etică, ci aflarea răspunsului la întrebarea *cum să devenim virtuoși*. Mai general, chiar: *cum să trăim fericiți*? De aceea Aristotel nu e interesat doar de *ce se spune despre* fericire, ci și de ce *se găsește în* ea? Prin urmare, *Etica nicomahică* trebuie privită ca o „cercetare" specifică, de tip „dialectic", asupra „modului corect de a acționa" *pentru a* trăi fericit, în particular pentru a-ți clădi un caracter virtuos, „căci, așa cum am spus, acțiunile influențează felul dispozițiilor pe care le dobândim" (1103b, 28-31). Am putea înțelege cum a apărut această etică centrată pe agent, specifică Antichității, dacă am lega-o de felul în care era concepută funcția principală a societății în vremea lui Aristotel: funcția societății consta în a forma preferințele și

caracterele cetățenilor. O asemenea viziune politică diferă radical de felul cum va fi concepută funcția principală a societății în era modernă, o funcție legată de nevoia de asigurare a certitudinii cu privire la distribuția unor resurse deficitare, distribuție inițial arbitrară și care a generat, chiar din acest motiv, un război al tuturor împotriva tuturor (Hobbes). Așa se explică faptul că modelul social al Antichității solicita un răspuns etic focalizat pe *educația morală* (de unde a rezultat o etică a virtuții sau a agentului), în timp ce cel modern a impus găsirea unor *reguli* certe și universale de conduită care să elimine „incertitudinea radicală a alegerii practice" (antrenând o „etică a legii" de tip kantian sau utilitarist)[291].

Pentru a conchide asupra acestui punct, voi spune că *Etica nicomahică* ne apare mai curând ca o cercetare sofisticată de *pedagogie morală* dedicată celor avansați întru reflecția filozofică și consacrată desăvârșirii *formării caracterului*[292]. Ce ne sfătuiește ea să facem pentru a dobândi un caracter virtuos?

---

[291] S. Salkever, *Finding the Mean*, Princeton University Press, 1990, p. 113. Iată cum se exprimă Kant în acest sens: „Tot așa cum starea naturală juridică este o stare de război al tuturor contra tuturor, starea naturală etică este o stare de atacuri neîncetate și dezlănțuite (contra principiului bun care rezidă în fiecare om) de către răul ce se găsește de asemenea în fiecare om." Oamenii „se îndepărtează unii de alții ca urmare a absenței unui principiu care să-i unească". Prin urmare, „fiecare specie de ființe raționale este destinată în mod obiectiv [...] unui scop comun, anume propășirea Binelui suprem ca bine comun". Aceasta cere „unirea într-o totalitate în jurul aceluiași scop, [...] într-o republică universală fondată pe *legile* virtuții" (E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, 2000 (trad. M. Naar), AK, VI, 97-).

[292] De altfel, nu întâmplător cărțile VII și VIII ale *Politicii* lui Aristotel sunt consacrate principiilor educației și propunerii unor reguli empirice de formare a caracterului tinerilor cetății, între buna rânduire a instituțiilor (discutată în cărțile anterioare) și buna rânduire a caracterelor existând o legătură indisolubilă. „Legislatorul trebuie să-și facă din educarea tinerilor principala sa preocupare. [...] Forma educației trebuie corelată cu fiecare formă de constituție. Tipul de caracter potrivit unei constituții tinde să susțină acea constituție și să o creeze. Tipul democratic de caracter creează și susține democrația;

În primul rând, e bine să știm că acțiunile pe care e necesar să le repete tânărul în cursul procesului de educare a caracterului trebuie să exprime judecata justă (*orthos logos*) a înțeleptului — iar lucrarea lui Aristotel explică pe larg ce e aceasta și cum e ea legată de virtutea etică.

În al doilea rând, trebuie ținut cont de faptul că această „judecată justă", această capacitate de a judeca bine din punct de vedere moral, nu e formulabilă în *legi* sau *reguli* generale și fixe, cu atât mai puțin în legi universal valabile; ea nici nu e obiectul unei arte sau profesii pedagogice distincte. Cunoașterea ei, câtă există și e descrisă în *Etica nicomahică*, e o cunoaștere aproximativă, „inexactă", de tip nedemonstrativ, dar totuși *utilă* pentru atingerea unui asemenea scop educativ.

În al treilea rând, instructorul moral trebuie să evite excesul și insuficiența în acțiunile și afectele pe care le stârnește în elevii săi: „Tot astfel se întâmplă și în ce privește

---

tipul oligarhic creează și susține oligarhia" etc. (*Pol.* 1337a, 11-15). Și cu toate că problema dacă statul trebuie să se ocupe sau nu de educația cetățenilor săi era o problemă controversată în Atena vremii, pledoaria lui Aristotel este pentru strategia prin care sistemul educației „nu poate fi lăsat, ca acum, pe seama inițiativei private" a părinților (*Pol.* 1337a, 21). „Este acum evident că trebuie să existe legi care să reglementeze educația și că educația trebuie să fie condusă de cetate" (*Pol.* 1337a, 33). Și pentru că nu există un acord cu privire la ce fel de studii sunt cele mai folositoare formării unui caracter virtuos, deci a unui bun cetățean (iar o cetate bună e o cetate formată din buni cetățeni), rostul Politicii este să propună un asemenea curriculum și să-l justifice cu argumente. În consecință, propunerea lui Aristotel vizează patru tipuri de subiecte: cititul și scrisul, educația fizică și educația muzicală (eventual și desenul). Menirea lor e formarea unor trăsături de caracter necesare vieții practice, curajul etc. De exemplu, cu toate că cei mai mulți trec cu vederea acest lucru, muzica „are puterea de a da un anume tonus caracterului nostru (la fel cum exercițiile fizice pot da un tonus trupurilor noastre) obișnuindu-ne să simțim plăcerea într-un mod potrivit" (*Pol.* 1339a, 24). Și nu orice fel de educație fizică dă naștere „nobleții de caracter, iar nu ferocității temperamentale", ci numai aceea călăuzită de regulile bine chibzuite ale științei politice (*Pol.* 1338b, 25).

cumpătarea, curajul și celelalte virtuți. Cel ce fuge și se teme de toate și nu îndrăznește nimic devine un laș; cel ce nu se teme de nimic, ci înfruntă totul devine îndrăzneț, la fel cum și cel ce profită de orice plăcere, neabținându-se de la nici una, devine desfrânat, iar cel ce le evită pe toate, ca un sălbatic, devine insensibil. Așadar, aceleași acțiuni sunt sursele și cauzele atât ale nașterii, cât și ale dezvoltării virtuților, ca și ale decăderii lor" (1104a, 20-26 — trad. Crisp). Instructorul, cu alte cuvinte, e bine să știe *ce este* virtutea etică sau, dacă nu știe, măcar să fie el însuși un om virtuos.

În al patrulea rând, trebuie spus că a obliga la anumite acțiuni și a descuraja altele nu e îndeajuns: mai trebuie influențate și *plăcerile și durerile* care însoțesc acțiunile și care sunt „semnul" vizibil al existenței unei anumite dispoziții habituale, căci numai dacă unui om *îi place* să stea ferm în fața unor mari pericole înseamnă că el are un caracter curajos. E bine de aceea ca tinerii să fie educați spre a vedea plăcerea și durerea numai în acele lucruri în care se cuvine să le vadă (1104b, 10); metoda recompensei și pedepsei e o metodă ce exploatează pedagogic plăcerile și durerile, noi „reglementând, mai mult sau mai puțin, acțiunile noastre cu ajutorul plăcerii și durerii" (1105a, 5-10). *Etica nicomahică* e, în ultimă instanță, o lucrare despre această metodă de educare.

În concluzie, pentru a deveni virtuoși, *cunoașterea* virtuților „nu contează deloc sau contează foarte puțin" (*versus* Socrate), ceea ce contează fiind *să faci* acele acțiuni prin alegere deliberată și într-un mod constant și ferm (1105b). Tocmai despre tema *formării* virtuților ne vorbește în esență lucrarea lui Aristotel. Ea nu e o teorie în sensul unui ansamblu conceptual ce are o funcție eminamente *explicativă* și care se finalizează într-un *test*. Sau, mai bine zis, testul în care se finalizează nu are forma unei reguli sau formule de calcul a cărei aplicare ar putea fi, în principiu, cvasimecanică. „Testul" e aici chiar *înțeleptul practic* iar deciziile lui sunt întotdeauna dependente de context: „Deci acțiunile sunt numite drepte sau cumpătate când ele sunt de tipul pe care

le-ar face un om drept sau cumpătat" (1105b, 5-10). Tocmai de aceea am putea spune că etica lui Aristotel se situează undeva între particularismul local al unei judecăți pur subiective, de gust, și universalismul abstract al legilor care pretind a fi valabile pentru toți. Așa s-ar putea caracteriza poziția înțeleptului practic (*phronimos*) și ea capătă profil la Aristotel „nu prin formularea unei reguli, ci prin crearea unei metafore — metafora mediei — a cărei funcție e să *clarifice* problemele alegerii practice și nu să le rezolve"[293]. Această metaforă sugerează o similaritate a deciziei morale cu judecata medicală, cu un fel de artă destul de imprecisă prin care, privind la o situație concretă particulară (nu există boală, există numai bolnavi), poți fi capabil să reacționezi adecvat, știind în același timp că nu e loc pentru măsurători precise și definitive[294].

Dar pentru a deveni înțelept practic (*phronimos*) nu e suficient să studiezi filozofia practică într-o școală de filozofie, cu toate că mulți naivi cred acest lucru; ei sunt asemenea persoanelor bolnave care ascultă ce zice doctorul, dar sunt complet dezinteresate în a face ceea ce cere el. „A face filozofie nu îmbunătățește starea sufletească" (1105b, 17 — trad. Crisp). „A cunoaște cum stau lucrurile cu virtutea nu e suficient, ci mai trebuie să încercăm să o exercităm sau să devenim buni pe orice altă cale" (1179b). Prin urmare, cei ce cred că studiul *Eticii nicomahice* ne-ar putea ajuta indirect să evaluăm acțiunile concrete se înșală, cel puțin în parte. Căci numai înțelegerea a ce *sunt* virtuțile etice nu ne ajută să fim virtuoși și deci nici să decidem asupra unor situații concrete. Ea ne spune totuși, în mare și aproximativ, cum ar trebui să acționăm *pentru a deveni* virtuoși, deși mulți au devenit

---

[293] S. Salkever, *Finding the Mean*, p. 117.

[294] „Medicina întâmpină același tip de dificultate precum etica: în loc să ne prezinte o regulă, ea se poate referi doar la *logos*-ul doctorului perfect, tot așa cum teoria etică trebuie să se refere doar la *logos*-ul adevăratului *phroninos*" (W. Jaeger, *Aristotle's Use of Medicine...*, p. 59).

astfel și fără a studia *Etica nicomahică* sau ceva asemănător ei. Dar dacă e așa, la ce mai sunt bune atunci „studiile practice", argumentele și conceptualizările de o pedanterie dusă la extrem ale „științei politice"? Răspunsul e că ele pot „influența" și „încuraja" tinerii care au înclinațiile necesare și sunt bine-crescuți; dar „nu pot influența masele în direcția a ceea ce e frumos și bine" (1179b, 10). Masele pot fi educate manevrând adecvat „pedepsele" și sentimentul „fricii" conținute în „legi": „Se pare totuși că numai în cetatea lacedemonienilor și în alte câteva legislatorul s-a îngrijit de educația și modul de viață al cetățenilor. În majoritatea cetăților însă, asemenea probleme au fost neglijate și fiecare trăiește după bunul plac, exercitându-și, în maniera ciclopilor, autoritatea asupra soției și copiilor. Cel mai bun lucru ar fi, desigur, să existe o supraveghere publică, capabilă să regleze astfel de lucruri. Dar dacă autoritatea publică se dezinteresează de ele, fiecărui cetățean îi revine sarcina de a-și îndruma propriii copii și prieteni spre virtute sau cel puțin de a-și propune s-o facă. Așa cum reiese însă din cele spuse mai sus, acest lucru îl va putea realiza cel mai bine acela care se inițiază în știința legislatorului, căci educația publică se face, evident, cu ajutorul legilor și numai legile bune duc la o bună educație" (1180a, 25-35).

Prin urmare, educația morală poate fi lăsată la voia întâmplării de oamenii politici, și atunci ea va depinde de *experiența*, mai bună sau mai rea, a părinților. Într-o cetate bine condusă însă, educația publică trebuie făcută pe bază de „legi" care obligă pe toți cetățenii la acțiuni de tipul celor virtuoase și interzic acțiunile de tipul celor vicioase. Mai mult chiar, subliniază pedagogul Aristotel, educația individuală e superioară celei colective, căci poate ține cont de particularitățile fiecărui învățăcel și-i poate urmări evoluția. Dar cu toate că această educație poate fi dată și în familie — mai mult sau mai puțin la întâmplare, totuși — educatorul ideal e „persoana care *știe*", persoana care „și-a dezvoltat capacitatea de a legisla" (1180b,30). Cui ne putem noi adresa spre a putea deprinde această capacitate? Politicienilor? Nu, căci

ei posedă de regulă doar „experiența" și nu „cunoașterea" acestei capacități, deși și din „familiaritatea cu politica" se poate învăța câte ceva (1181a, 10). Dacă ne-am adresa „sofiștilor" vom constata că ei folosesc metoda empirică de a culege și a clasifica legi, de a le memora și a le învăța mecanic aplicarea, eventual de a studia retorica pentru uz politic, dar ei nu ne învață cum să selectăm cele mai bune legi, căci acest lucru nu se poate face fără o „judecată corectă". Iar judecata corectă în chestiuni practice pare să o ofere numai știința politicii și etica: tocmai de aceea „legile par a fi produsul științei politice" (1181b). Studiul *Eticii nicomahice* e așadar util pentru *formarea unor buni legislatori*, după ce aceștia au ajuns deja să-și contureze un caracter bun. Cum am putea spune azi, ea nu e o materie de școală primară. Aceasta e menirea pedagogică superioară pe care o dă Aristotel cursului său în programul de studiu al Lykeionului: „În consecință, și colecțiile de legi și constituții pot fi utile, desigur, celor capabili să le studieze și să judece ce este bun sau rău în ele și cărui caz i se poate adapta fiecare; aceia însă care le parcurg fără să aibă pregătirea necesară nu au calitatea de a le judeca cum trebuie, decât întâmplător" (1181b, 7-12). Exercițiile conceptuale pe care la face Stagiritul în legătură cu clarificarea definițiilor diferitelor virtuți etice pot fi un ghid sugestiv în *instituirea* legilor pentru un legislator luminat[295].

---

[295] „Într-un sens strict, *nomos* este legea permanentă și imuabilă, spre deosebire de *psephisma* (decret) (1141b, 27); ea este așadar ceea ce noi am numi astăzi o constituție, cu condiția să ne amintim că pentru antici constituția, în calitate de sistem de organizare a puterilor publice și chiar mai mult decât atât, era un cod foarte general: pentru Aristotel, ca și pentru Platon, ea era, în realitate, *legea morală* însăși erijată în lege de stat. Redactarea legilor constituționale nu aparținea adunărilor ori magistraților care asigurau desfășurarea vieții curente a cetății, ci era atribuită unor oameni excepționali, Solon la Atena, Licurg la Sparta; ea era, în ochii lui Aristotel, ca și în cei ai lui Platon, una din sarcinile esențiale ale filozofului" (R. Gauthier, J. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, vol. II, p. 499).

Dar faptul că teoria aristotelică poate fi o asemenea bază pentru legislator nu înseamnă că ea trebuie considerată drept sursa „moralității" înțeleasă ca un cod de obligații și interdicții care *evaluează* moralitatea unei acțiuni. Există pasaje care par a sugera că etica lui Aristotel e o teorie care urmărește, în cele din urmă, să stabilească un set de reguli prin care să putem decide ce acțiuni sunt curajoase, cumpătate, drepte etc. Iată un asemenea fragment:

> Legea ne cere să înfăptuim actele unei persoane curajoase — de exemplu, să nu dezertăm din post, să nu fugim sau să nu ne aruncăm armele — ca și pe acelea ale unei persoane cumpătate — cum ar fi să nu comitem adulterul sau acte de violență — ca și pe acelea ale unei persoane amabile — să nu lovim sau să nu insultăm, de exemplu. Și, în mod similar, ea cere să facem acțiuni în acord cu celelalte virtuți și interzice pe acelea în acord cu viciile (1129b, 20-25).

Dar, spune același Aristotel, legile care prescriu virtuțile nu coincid cu virtutea decât din întâmplare, deci ele nu pot juca rolul de standard de evaluare a virtuții: „prescripțiile legale nu coincid cu dreptatea decât în mod accidental" (1137a, 12). A acționa drept (virtuos) înseamnă a acționa astfel nu în virtutea unei legi inflexibile și universal valabile, ci „în virtutea unei dispoziții habituale" pe care numai înțeleptul practic o posedă în mod desăvârșit (1137a, 24). Acțiunea își derivă valoarea morală nu din respectarea legii, ci din virtutea ce o cauzează. Prin urmare, la Aristotel, regulile morale nu sunt *proceduri de decizie* așa cum sunt „generalizările secundare" la J.S. Mill. Ele sunt mai degrabă instrumente empirice de educație publică în materie de morală. Procedura de decizie, dacă putem vorbi de așa ceva, e de fapt ceea ce rezultă în urma acestui proces: un fler practic, o *capacitate de a judeca în mod corect ceea ce e bine să faci*, și anume a judeca în mod flexibil, în funcție de circumstanțe, *fără reguli fixe și universal valabile*. Teoria lui Aristotel nu

---

[296] Pentru o interpretare opusă, vezi R. Kraut, *Aristotle on the Human Good: An Overview*, în N. Sherman (ed.), *Aristotle's Ethics*, par. 6. Acesta susține că EN oferă cititorului „o viziune sistematică și

oferă un „test" obiectiv, înțeles ca o procedură de decizie, așa cum face teoria lui Mill[296]. Faptele concrete sunt judecate în lumina unei capacități de a judeca just, capacitate explicată de teorie și la formarea căreia teoria poate contribui indirect:

> În consecință, așa nedemonstrabile cum sunt, afirmațiile și opiniile oamenilor cu experiență, ale bătrânilor sau ale înțelepților practici (*phronimos*), trebuie luate în seamă nu mai puțin decât demonstrațiile, pentru că experiența le-a dat un ochi sigur, cu care văd corect lucrurile (1143b, 10-15).

Multe lucrări contemporane de etică aplicată lasă să se înțeleagă că teoria lui Aristotel ar oferi totuși un „principiu etic" utilizabil în decizia morală, anume așa-zisul principiu al „căii de mijloc": „Virtutea morală este situarea corespunzătoare între două extreme."[297] Se susține că un asemenea principiu devine operativ prin „identificarea extremelor" și, în final, a căii de mijloc între ele. Bunăoară, în cazul relatării în presă a unui caz de adulter în care e implicată o persoană publică, extremele ar fi *a nu spune nimic* (încălcând

---

unificată a felului în care ar trebui trăită viața — viziune care este *aplicabilă la fiecare decizie pe care o luăm și la fiecare activitate pe care o înfăptuim*. Sub acest aspect, filozofia morală a lui Aristotel poate fi comparată pe bună dreptate cu utilitarismul. [...] *Standardul* lui Aristotel este activitatea virtuoasă, nu ceva dincolo de ea" (p. 97). Mie mi se pare că activitatea virtuoasă nu e un standard, ci, eventual, *phronimos* este standardul. Câteva pagini mai încolo, Kraut lărgește perspectiva: „(EN) este o încercare de a găsi un standard universal valabil pentru evaluarea comunităților umane. [...] Comunitatea model este una pe care o putem inventa prin reflecție asupra naturii fericirii" (p. 100). Rămâne de văzut dacă idealul de care e vorba aici poate fi considerat un „standard" operațional în orice situație; mai degrabă cred că nu. Dacă *Protreptikos* e un text autentic, atunci Aristotel ne spune aici: „Ce standard (*kanon*) mai precis avem noi sau ce circumscriere (*horos*) a ceea ce e bun, în afară de persoana înțeleaptă? Căci lucrurile pe care le va alege o asemenea persoană, dacă alegerea acestora e în acord cu cunoașterea lor, sunt bune și contrarele lor sunt rele" (trad. D. Hutchinson).

[297] G. Clifford, *et alia*, *Etica mass-media*, Polirom, Iași, 2001, p. 23.

dreptul cititorilor de a fi informați), respectiv *a spune totul* (încălcând dreptul la intimitate al persoanei în cauză). Codul deontologic al jurnaliștilor cere evitarea senzaționalului cu orice preț și orientarea după virtuțile (de inspirație aristotelică ale) moderației și corectitudinii în relatare. Chiar dacă am putea găsi în codul deontologic al ziariștilor o asemenea prescripție de pretinsă inspirație aristotelică, eu consider că e o eroare să credem că aceasta poate fi privită ca o *regulă* de decizie decurgând din teoria lui Aristotel, așa cum regulile dreptății decurg din principiul utilității al lui Mill. Căci, așa cum recunosc și autorii acestei cărți de etica mass-media, „astfel de vicii nu sunt ușor de localizat, deși unele persoane sunt înzestrate cu virtutea și caracterul necesare pentru a le depista cu precizie". Altfel spus, în ultimă instanță, nu regula, ci înțeleptul practic este cel care e chemat să decidă, în funcție de „caracterul" său.

Iată și un alt exemplu, dat de autorii aceleiași lucrări: în cazul neproliferării armelor nucleare, moral ar fi să alegem „media" între proliferarea lor fără restricții și distrugerea totală a acestora. Dar cine și cum stabilește această medie? Evident, recunosc autorii, nu avem un criteriu obiectiv pentru așa ceva. Deci „principiul căii de mijloc" de mai sus nu ne folosește la nimic! Singura soluție e ca media să fie „negociată" de cei ce au înțelepciunea necesară pentru a judeca bine un asemenea caz, iar acești oameni sunt cei ce au un caracter recunoscut, au experiența și cunoștințele necesare în domeniu.

Autorii mai dau exemplul unui caz în care o persoană și-a ucis soția pentru a încasa asigurarea, dând vina pe un vecin negru. Un val de furie al presei și publicului s-a abătut asupra negrilor din cartier până în momentul în care s-a descoperit adevărul: nu negrul era criminalul, ci propriul soț alb. Atunci a fost rândul negrilor să cadă în extrema furiei: s-au adus acuze vehemente, s-a cerut demisia unor persoane oficiale și a unor redactori de știri. În această atmosferă viciată de căderea în extremă, un ziarist a publicat într-un editorial al său un citat din *Etica nicomahică II, 9*; o făcea

pentru a sugera publicului care e reacția morală corectă: „E ușor să-ți ieși din fire — oricine o poate face. Dar să fii furios pe persoana potrivită, în măsura potrivită, la timpul potrivit, din motivul potrivit și în modul potrivit — asta nu e ușor și nu oricine o poate face" (1109a, 28). Ceea ce indica ziaristul în acest fel nu era însă o *procedură de decizie* la îndemâna cetățenilor din cartier; era mai degrabă *principiul teoretic* al „mediei pentru noi", așa cum e acesta explicat de Aristotel. Căci Stagiritul adaugă imediat: „e însă greu să găsești media", aceasta e un lucru „rar", accesibil numai oamenilor de caracter. Sigur, precizează atenianul, putem recunoaște omul înțelept după aceea că „se ferește de extreme", „alege răul cel mai mic", „se păzește de plăceri", acestea putând fi considerate și un fel de reguli empirice cu ajutorul cărora, dacă le respectăm, „vom fi cel mai bine în stare să nimerim media". Dar respectarea lor e „dificilă", mai ales în „cazurile particulare", căci e greu de știut, *ca regulă generală*, ce înseamnă „a te feri de extreme" într-o situație specifică sau alta; doar cazurile flagrante sunt sigure. Asemenea reguli empirice (*rules of thumb*) permit numai o evaluare grosieră și nesigură a acțiunilor. Soluția lui Aristotel e, în ultimă instanță, una ce ne amintește teoria observatorului ideal: actele sunt virtuoase atunci când sunt îndeplinite așa cum le-ar îndeplini un om de caracter (*phronimos*). Din perspectiva cărții VI,1, pretinsa regulă a eticii mass-mediei „a alege media între a spune totul într-o știre de presă și a nu spune nimic" nu e o regulă operațională ci, cum spune Aristotel, un „truism" care „nu e deloc clar": căci ori de câte ori spunem că e bine să nu exagerăm nici într-o direcție, nici în alta, ci să ne menținem la măsura justă, noi nu am spus un lucru deosebit de „înțelept" și aceasta pentru că *nu* vom ști de aici, într-un caz particular sau altul, ce înseamnă aceasta. Decizia morală e unică și e singularizată de momentul luării ei. Tocmai de aceea e nevoie să dăm în plus o explicație (*horos*) a judecății juste, a felului cum funcționează înțeleptul practic (ceea ce nu e totuna cu a da un „standard" sau o „regulă" a judecății juste, cum greșit s-a sugerat uneori prin

traducerea lui *horos* cu „standard"); căci Aristotel nu oferă nicăieri un asemenea standard sau criteriu obiectiv al judecății corecte. El spune doar că a judeca în mod corect înseamnă a face ceea ce *ar face*, în aceeași situație, înțeleptul practic (*phronimos*), adică omul care „e capabil să delibereze în mod nobil despre ceea ce este bine și folositor pentru el [...] cu privire la cele ce conduc la o viață bună pe ansamblu" (1140a, 30 — trad. Crisp). Dar „ceea ce ar face înțeleptul practic" e un lucru pe care nu-l mai putem preciza, căci acesta ar face ceea ce ar face numai în funcție de caracterul și intelectul *său* și, în plus, în funcție de anumite circumstanțe *particulare*; or, toate acestea sunt elemente *variabile*. Aristotel presupune însă că noi putem recunoaște în genere cine este înțelept practic și cine nu: înțelept practic e acela care „poate vedea ceea ce e bine pentru sine și pentru ceilalți", asemenea lui Pericle, de pildă. Acești oameni ies în evidență printr-un anume comportament constant demn de admirație în care ei „se ghidează după înțelepciunea practică" în ciuda unor mari tentații de a o ignora (1140b, 20). Dar înțeleptul practic în calitate de standard moral, această instanță ultimă a deciziei morale, e imposibil de definit și identificat în termeni de criterii sau reguli *obiective*[298]. Acest răspândit punct de vedere din exegeza aristotelică îmi evocă o butadă a matematicianului Grigore Moisil, care, întrebat

[298] F. Sparshott comentează astfel situația înțeleptului practic: „Care este *logos*-ul prin care *phronimos* determină ceea ce cere virtutea? [...] Noi nu putem specifica acest lucru. E evident că nu putem deoarece decizia va fi relativă la *kairos* (momentul potrivit), care este unic. [...] Ceea ce Aristotel spune despre *phronimos* e, într-un anume sens, gol de conținut și deci dezamăgitor. [...] Ne-am aștepta să ne spună exact ceea ce ar trebui să facă el — să ne dea reguli, precepte, un ghid. Dar, desigur, tocmai aceasta e ceea ce nu ni se poate da. Ceea ce face omul înțelept e să acționeze conform judecății sale corecte în circumstanțele în care se află. [...] De ce, atunci, nu exclude Aristotel din discuție pe acest om al mediei? [...] Pur și simplu pentru a sublinia că există un asemenea lucru cum e virtutea intelectuală și că există răspunsuri corecte în etică" (F. Sparshott, *Taking Life Seriously*, p. 102).

fiind ce este un matematician bun, a răspuns: „Un om care face bine matematică"; „Și cine face bine matematică?", a venit din nou întrebarea; „Asta știm noi, cei care ne pricepem la matematică". Dar e acest lucru suficient? În opinia lui Aristotel, sursa adevărului moral nu e propria noastră facultate individuală de a recunoaște caracterul virtuos al acțiunilor, ci mai degrabă intuițiile (sau presupusele intuiții) ale celui înțelept și bine educat moral (*phronimos*); iar noi nu avem decât să respectăm și să urmăm sfaturile *acestuia* și nu sfaturile unor oameni needucați moral. Faptul că noi ne punem de acord opiniile și percepțiile etice cu cele ale persoanelor pe care le respectăm e cât se poate de evident în cazul educării copiilor. Dar această teză relevă totodată, sunt de părere unii comentatori, un viciu de fond al teoriei lui Aristotel — relativismul. Căci cum vom stabili cine e *phronimos*? Într-o dispută privind acceptabilitatea morală a poluării râurilor, de pildă, reprezentantul ecologiștilor și reprezentantul industriașilor vor pretinde în aceeași măsură că sunt înțelepți și bine educați moral. Nu vom putea alege între ei decât apelând, eventual, la un al treilea înțelept și așa mai departe la infinit. Acesta pare a fi punctul crucial în care teoria lui Aristotel se împotmolește, atât din punct de vedere explicativ, cât și aplicativ[299].

Să fie teoria etică a lui Aristotel atât de ineficientă? Să fie ea un exemplu de teorie care nu oferă, în nici un sens, un *ghid* al acțiunii morale, ci doar o explicație *gratuită* a virtuților? Cred că lucrurile nu stau nici pe departe așa, iar textul lui Aristotel stă mărturie: în problema virtuților și fericirii scopul nu constă doar în „pura cercetare și cunoaștere teoretică", ci în „punerea în practică" a acestor cercetări (1179b). Or, pentru a le pune în practică avem nevoie de o îndrumare. Eu cred că etica aristotelică *oferă* un asemenea ghid, bazat pe o anticipare *sui generis* a metodei de evaluare a „observatorului ideal". Această metodă de evaluare morală e

[299] Acesta e un viciu pe care ea îl împărtășește cu intuiționismul etic modern, vezi R. Hare, *Sorting Out Ethics*, Clarendon, 1997, pp. 87, 88.

de tipul: noi trebuie să ne comportăm și să judecăm moral *ca și cum* am fi o ființă morală perfectă, un „înțelept practic". Dar cum judecă un înțelept practic? Un înțelept practic în sensul lui Aristotel are ca preocupare centrală *cum să trăim fericiți*, nu ce acțiuni singulare e corect să facem. El nu se ocupă de judecarea cazurilor particulare (după un anumit criteriu), ci, eventual, oferă repere pentru o legislație morală, legislație care, abia ea, ar putea fi privită drept un *test* moral pe care omul de rând l-ar putea aplica în viața de fiecare zi la cazurile particulare. Ceea ce eu numesc aici procedura de evaluare a înțeleptului practic ne cere să avem (și deci să ne formăm) acel caracter și să ducem acel mod de viață pe care l-ar avea (l-ar duce) un ideal „înțelept practic"; iar acest model uman și de viață ne e oferit în toată perfecțiunea lui abstractă de *Etică*.

Formarea caracterului persoanelor se face prin exercițiu, aplicând, între altele, unele „legi" ale cetății referitoare la educație, ca și unele „precepte și obiceiuri instituite de tată" în familie (1179b, 30–1180a, 10). Iar cea mai bună educație e aceea care ține cont de particularitățile fiecărui învățăcel, așa cum medicul ține cont de particularitățile fiecărui organism atunci când recomandă medicația. Dar atât legislatorul, cât și medicul „se vor ocupa cel mai bine de cazurile particulare dacă posedă cunoașterea universalului, știind ce se potrivește tuturor sau unei anumite categorii" (1180a, 10-20). Or, această cunoaștere a universalului, în acest caz cunoașterea *modelului ideal al virtuților*, e oferit de *Etică*, și numai pe ea se poate baza o bună știință a legislării și educației. Dacă vrem să știm *cum s-ar cuveni să fim* (și *ce fel de viață ar trebui să ducem*), atunci modelele ideale ale virtuților cuprinse în *Etica nicomahică*, precum și discuțiile despre ingredientele fericirii, despre pseudo-virtuțile ori viciile ce trebuie evitate, furnizează legislatorului luminat (nu omului de rând) criteriul bunei educații și al bunei legislări. Omul de rând nu are nevoie de teoria aristotelică a virtuții pentru a se ghida în viață; el se ghidează după codurile de reguli existente, căci „se supune mai degrabă necesității

decât raţiunii şi mai degrabă pedepselor decât frumosului moral" (1180a, 5). Iată de ce înţelegerea a ceea ce înseamnă o „bună constituţie" a cetăţii e condiţionată de răspunsul pe care-l dă *Etica* privitor la ce fel de viaţă duce un *phronimos* ideal (*Pol.* 1323a, 14). Dar înţelegerea acestui lucru nu se reduce la elementara aplicare mecanică a aşa-zisului principiu al „căii de mijloc", ci la *asimilarea paradigmatică* a teoriei aristotelice, în aşa fel încât acest mod de a vedea lumea morală să devină o a doua natură a legislatorului înţelept: „Căci şi cel ce doreşte să desăvârşească oamenii prin educaţie [...] trebuie să facă efortul de a intra în posesia ştiinţei legislatorului; [...] de aşa ceva este capabil doar cel ce posedă cunoaşterea ştiinţifică, la fel ca şi în medicină şi în celelalte domenii ce reclamă aplicaţie şi înţelepciune practică" (1180a, 25).

Prin urmare, teoria aristotelică nu furnizează un răspuns universal la întrebarea dacă acţiunea *singulară* „a ucide o persoană umană" e moralmente corectă sau nu. În schimb, ea încearcă să răspundă la întrebarea dacă o *conduită* constantă, tipică (un mod de viaţă, o clasă de activităţi) e morală sau nu. Iar această conduită e tratată contextual: a ucide o persoană care-ţi e duşman, pe câmpul de luptă, atunci când trebuie, cu mijloacele care trebuie etc. O asemenea conduită poate fi actualizarea virtuţii „curaj" cu condiţia să respecte modelul acestei virtuţi, să fie o conduită constantă, tipică, iar agentul să acţioneze voluntar şi premeditat. Dacă e o acţiune accidentală sau constrânsă, atunci ea e numai o faptă *aparent* curajoasă. Dacă uciderea unei persoane se face în casa ei, în care agentul nostru a intrat prin efracţie în scop de jaf şi dacă această acţiune e făcută de o persoană dedată constant acestei metehne, atunci ea e o acţiune „nedreaptă", e manifestarea unui viciu. Prin urmare, un *phronimos* trebuie să fie capabil să ia în considerare toate faptele contextuale relevante, să ştie aprecia scopul bun şi să-l distingă de cel rău în funcţie de context, să descopere toate „determinaţiile" acţiunii în cauză, decizând în cunoştinţă de cauză şi liber de constrângeri ce să facă în acel caz. Modelul ideal al înţeleptului practic ne oferă baza unei strategii educaţionale

morale; dar scopul principal al *Eticii* lui Aristotel e să ne ofere un îndrumar pentru ceea ce ar fi o *viață fericită*. Se înșală acela care crede că va găsi în această lucrare un test simplu pentru evaluarea morală a unor acțiuni singulare de tipul celei de mai sus (persoana care și-a ucis soția pentru a încasa asigurarea, dând vina pe un vecin negru). Sigur, dacă e pus să judece un asemenea caz, un înțelept practic va judeca „măsurat", dar „măsura justă" nu are nici o formulă universală furnizată de teorie. Ceea ce e important însă e să observăm că treaba înțeleptului practic e alta: să aibă înțelepciunea de a trăi bine. Pentru judecarea acțiunilor singulare avem legi juridice, tribunale sau coduri morale impuse de familie ori de societate. Etica și politica pot desigur furniza repere pentru elaborarea acestor legi și reguli, ca și pentru formarea unui om înțelept. Dar ele nu oferă reguli universale de judecată pentru cazurile particulare, nici măcar nu se ocupă cu evaluarea cazurilor particulare. Obiectivul major al *Eticii* e să ne spună *cum să trăim fericiți*. Iar din acest punct de vedere nu cred că *Etica nicomahică* e total neinteresantă.

Ne-am putea întreba în final ce ar putea să mai spună unui contemporan, de pildă unui român al mileniului III, scrierea acestui atenian de acum 2 400 de ani? Oricât ar părea de curios, nu cred că diferențele dintre noi și oamenii din jurul lui Aristotel sunt atât de radicale cum par la prima vedere; nu cred, în consecință, că *Etica nicomahică* e o simplă relicvă istorică, precum cele câteva pietre năpădite de iarbă ce au mai rămas din Academia lui Platon, într-un parc atenian aproape uitat. Cred că ea este o operă vie și că autorul ei se confrunta, la vremea lui și păstrând proporțiile, cu probleme de tipul acelora cu care ne confruntăm și noi astăzi.

Trăim azi o epocă de ruptură, de schimbare radicală a valorilor, însoțită de o mare dezorientare, cum probabil a fost și epoca lui Aristotel. Asistăm, îndeobște pasivi, la deversarea submediocrității de pe canalele de televiziune, din presa scrisă, din peisajul stradal, la scăderea standardelor școlii, confruntată cu „noua cultură" a violenței de cartier,

a vulgarității mândre de sine, a sexului redus la un efort animalic și a „libertății" fără nici o limită. Asistăm suprasaturați la exhibiționismul „vedetelor" de mucava și la ignorarea „valorilor" care, desigur, „nu sunt cerute de public". Cerută de public e fără îndoială „vedeta" mass-media, tânăra sau tânărul, de regulă cu studii neterminate, care nu a ajuns să exerseze nici o meserie și căreia/căruia îi lipsește de aceea total „experiența vieții practice", pe care o evocă Aristotel (1095a, 3). Nu întâmplător ea declară cu emfază că drumul spre bibliotecă i-a fost întotdeauna străin, că furtul intelectual e o virtute morală[300] și că excesele în materie de plăceri culinare, de alcool, de drog, de sex ori de decibeli sunt un examen de maturitate pe care orice tânăr respectabil trebuie să-l treacă. În fața „omului nou" promovat de mass-media ultimului deceniu, figurile „premiantului fraier", a „cercetătorului sărac", a „bietului profesor" pus la punct de elevi și de părinți au devenit ipostaze umane aproape rușinoase. Căci ei nu sunt... „așa cum trebuie"! Acest hedonism gălăgios e prezentat acum drept *modul de viață demn de a fi trăit.* Ne cereți „cumpătare"? — ricanează „postmodernul" nostru exaltat; lăsați-ne mai bine să ne trăim viața din plin! Comunismul ne-a sleit de puteri; nu mai vrem să auzim de restricții și de reguli constrângătoare; vrem să uităm măcar pentru câteva decenii de „legi"[301]. Iată-l apoi și pe „noul"

---

[300] „Cum, nu ai copiat niciodată?" — iată mirarea la modă a adolescenților televizați în România tranziției postcomuniste.

[301] Am citat aici, aproape exact, un poet român, fost disident. Acest punct de vedere nu diferă de acela al adolescenților rebeli și al multor ziariști: interzicerea de către Consiliul Național al Audiovizualului a unor cântece cu texte ce îndemnau la consumul de drog a fost taxată de unii tineri „ziariști" ca o formă de „cenzură" și de „limitare a libertății presei". Nimic nu e nou sub soare din acest punct de vedere: „Căci o viață cumpătată și fermă nu este pe placul mulțimii și mai ales al tineretului. De aceea, genul de viață și ocupațiile tinerilor trebuie reglementate prin legi; transformându-le în obișnuințe, ele vor înceta să fie greu de suportat" (1179b, 34-36). Oricât ni s-ar părea de neplăcut, „teroarea" legii și a ordinii a fost calea pe care a evoluat *civilizația* occidentală.

director de opinie care conduce un post de televiziune comercial: „Dacă audiența emisiunii mele e în creștere și firma câștigă astfel mai bine („un ban cinstit"), de ce nu am transmite în direct *orice*? E libertate, doar, și libertatea e sacră, ea nu trebuie să fie îngrădită de *nimic*! Iar dacă vom ajunge la concluzia că putem spori și mai mult ratingul transmițând crime, violuri și accidente de mașină în lanț — fie, de ce nu, și cu prim-planul desfigurat al victimei — de ce să n-o facem?" Într-o asemenea lume nu e necesar să protejăm „viața privată" — totul e public. Nu e firesc să mai existe „decență" — aceasta e o valoare „învechită". Într-un cuvânt, *extremele*, în general, par a avea „mai mult profil" decât *măsura justă*! „Viața trebuie arătată *așa cum e*, ne-am săturat de cenzura comunistă"! — clamează anarhiștii momentului. „Îndrăzniți să vorbiți de «blândețe» în lupta politică, de «justa indignare» (adică de cea opusă indignării fariseice, în exces) în judecarea «gimnastelor sexi»[302], de respectarea spiritului «dreptății» în raporturile dintre partenerii de afaceri? Să fim serioși, toate acestea sunt valori demodate, «îmbătrânite». Noi avem nevoie de *altceva* și iată, chiar *facem* altceva"!

Ei bine, tuturor acestora bătrânul Aristotel vine și le spune doar atât: *n-ar strica să vă mai gândiți puțin*!

El le spune că acest mod de viață e neîndoielnic unul *posibil*, a mai fost încercat și de alții, dar a rămas în memoria națiunilor civilizate drept un mod de viață „animalic", demn doar de „condiția de sclav". Marea problemă actuală a românilor, ajunși destul de buimăciți în Europa, este să învețe ce înseamnă a trăi *civilizat*, adică nu animalic, adică „în cetate", ce înseamnă a fi *european*, adică *nu* locuitor al „mahalalei" Europei. Răspunsul pe care ni-l vor da europenii

[302] Trei gimnaste române, multiple campioane mondiale, au pozat nud în Japonia, stârnind un enorm scandal de presă în România, scandal la care au participat mai ales ziariștii-bărbați, în general aceiași care publică în fiecare zi nuduri în gazetele lor. Scandalul a luat proporții politice și a antrenat simbolurile naționale, generând excese de furie la unii oficiali ai sportului.

civilizați — obișnuiți cu *povara* democrației — nu va fi mult diferit de acela pe care ni-l oferă în această carte veche Aristotel: viața care merită *într-adevăr* să fie trăită e viața în care omul aspiră să-și dezvolte și să-și exercite calitățile sale *distinctive* ca ființă umană, adică acelea care-l leagă mai degrabă de divinitate decât de animalitate, și acestea sunt cele *intelectuale*; în viață merită să aspiri în ultimă instanță spre cunoaștere, spre creația intelectuală și artistică, să fii, pe cât poți, un „om instruit" (1094b, 24). Căci floarea unei societăți civilizate — *vedetele* sale veritabile — au fost întotdeauna *campionii* creației intelectuale (de la filozofie și artă până la inginerie); numai grație lor a progresat omenirea. Și chiar dacă nu reușești să te ridici atât de mult, merită să aspiri! Și mai merită să-i lauzi, nu să-i batjocorești, pe cei ce au reușit. Oricum, merită să-ți clădești un caracter frumos, să-ți cultivi virtuțile și să eviți viciile morale. O societate care ignoră *formarea caracterului* cetățenilor săi, lăsând-o în seama părinților nepregătiți, a unei *mass-media* în derivă și mizând aproape exclusiv pe asimilarea de cunoștințe utile, date de școală ori de internet, e o societate rău organizată (1180a).

Din acest punct de vedere, nu e inutil să scrutezi rațional, mereu critic, *sensul* acestor virtuți, iar nu să le adopți dogmatic, pe bază de autoritate, dar nici să le ignori iresponsabil. Vei constata atunci că a fi „curajos" e altceva decât a-ți clama mânia sfântă în discursuri patriotarde sau a ignora iresponsabil pericolele și a te lansa în aventuri hazardate care-ți pun în pericol concetățenii. Că „drept" nu e acela care se lasă dominat de plăcerea de a câștiga și că strategia profitului cu orice preț adoptată de realizatorii de televiziune ori de editorii de carte e una care trebuie recunoscută ca *vicioasă* și, prin urmare, *blamată*. Că excesul de scandal, sex și violență din filme, emisiuni TV și cotidiene e o dovadă de „desfrânare", care e și ea un *viciu* de care merită să ne rușinăm, nu o virtute profesională (cum crede, „orbit" de un „caracter" deficitar, ziaristul nostru „liber"). În fine, că luxul și obsesia îmbogățirii nu poate constitui idealul de viață al unui om bine educat, deși nici a fi „cinstit și sărac"

nu reprezintă un ideal. Mai degrabă e bună asigurarea resurselor materiale într-un mod echilibrat și constant, ca element indispensabil, deși exterior, fericirii. Și, de ce nu, peste toate acestea ai nevoie și de puțin noroc, și anume pe parcursul întregii vieți, dacă se poate. Un om care are posibilitatea să trăiască o asemenea viață împlinită — iar nu unul care doar se fălește din când în când cu ea din perverse rațiuni de „imagine" — merită într-adevăr să fie lăudat și bănuit că a avut șansa întâlnirii unui *daimon* bun care l-a luat în grijă.

ANEXA

Aristotel
Etica nicomahică, I, 7.
Traducere de Cristian Ducu

[1097a, 15] Să ne întoarcem acum la binele (*to agathon*) pe care îl căutăm, la ce este el. Căci el pare a fi diferit în diferite acțiuni și arte: astfel el este altul în medicină, altul în strategie, și la fel în toate celelalte cazuri. Atunci care este binele fiecăreia, sau acela de dragul căruia se fac toate celelalte? În medicină este sănătatea, în strategie victoria, în arhitectură casa, în altele altul, și în orice acțiune și alegere deliberată (*proairesei*) el este scopul, căci în vederea lui se fac toate celelalte. Atunci, dacă pentru tot ceea ce este realizabil practic (*ton prakton*) există un scop, acesta va fi binele realizabil practic (*to prakton agathon*); iar dacă există mai multe [scopuri], acestea vor fi [binele realizabil practic].

Iată cum argumentul a ajuns pe o altă cale în același loc; dar trebuie să încercăm să-l facem mai clar. **[25]** De vreme ce par să existe mai multe scopuri, iar pe unele dintre ele — ca bogăția, flautele sau instrumentele în general — le alegem (*hairoumetha*) în vederea a altceva, este evident că nu toate sunt [scopuri] desăvârșite (*teleia*); dar binele suprem (*to ariston*) pare a fi astfel. Prin urmare, dacă există un singur [scop] desăvârșit, atunci acesta este cel pe care îl căutăm, iar dacă există mai multe, atunci [îl căutăm] pe cel mai desăvârșit (*to teleiotaton*) dintre ele. Căci spunem că ceva este

mai desăvârșit (*teleioteron*) când este urmărit pentru el însuși (*kath' hauto*) mai degrabă decât în vederea a altceva, iar ceea ce nu este niciodată demn de ales în vederea a altceva este [mai desăvârșit decât] cele alese atât pentru sine cât și în vederea a altceva; și deci [spunem că] ceea ce este desăvârșit în mod absolut [*haplos teleion*] este ceea ce este ales întotdeauna pentru sine și niciodată în vederea a altceva. **[1097b]** Acesta este fericirea (*eudaimonia*), căci pe ea o alegem întotdeauna în vederea ei înseși (*di' auten*) și niciodată în vederea a altceva, în timp ce onoarea, plăcerea, inteligența și orice virtute le alegem atât pentru ele însele (de vreme ce le-am alege chiar dacă din ele n-ar rezulta nimic altceva), cât și de dragul fericirii (*eudaimonias charin*), considerând că prin intermediul lor vom fi fericiți. Dar nimeni nu alege fericirea de dragul acestora, nici în general în vederea a altceva.

Se pare că ajungem la aceeași concluzie dacă pornim de la autarhie (*autarkeias*), căci pare că binele desăvârșit (*to teleion agathon*) este autarhic. Numim „autarhic" nu un individ izolat, care duce o viață solitară, ci [pe acela care trăiește împreună] cu **[10]** părinții, cu copiii, cu soția și, în general, cu prietenii și concitadinii, de vreme ce prin natura sa omul este o ființă socială. Dar aici trebuie să stabilim o limită (*horos*), căci dacă ne întindem până la strămoși și urmași și la prietenii prietenilor, am continua astfel la infinit. Acest lucru va fi cercetat cu altă ocazie. Noi înțelegem prin „autarhic" acel ceva care numai prin sine face ca viața să fie demnă de a fi aleasă și să nu-i lipsească nimic (*medenos endea*); iar fericirea credem că este ceva de acest fel; mai mult, ea este cea mai demnă de a fi aleasă dintre toate, [fără să fie nevoie] să i se adauge ceva — căci [dacă nu ar fi așa, atunci] adăugarea și celui mai mic bine ar face-o mai demnă de a fi aleasă, iar adaosul ar da naștere unui surplus de bine, iar binele mai mare este totdeauna mai demn de a fi ales. **[20]** Fericirea pare deci să fie ceva desăvârșit și autarhic, de vreme ce este scopul a tot ceea ce este realizabil practic.

Dar poate că faptul că binele suprem e fericirea este un lucru general acceptat, și ceea ce ar trebui să lămurim mai bine ar fi ce anume este el. Acest lucru va fi mai ușor de realizat dacă vom stabili care este *funcția omului* (*ergon tou anthropou*). Căci, așa cum pentru un flautist, pentru un sculptor, ca și pentru oricine practică o artă și, în general, pentru orice are o funcție și o acțiune (*ergon ti kai praxis*), binele și reușita (*t'agathon [...] kai to eu*) se găsesc în acea funcție (*en [...] einai*), tot așa trebuie să fie și pentru om, dacă există o funcție a sa. Într-adevăr, dacă tâmplarul sau cizmarul au funcțiile și acțiunile lor, ar putea oare omul să nu aibă nici una, să fie prin natura sa lipsit de funcție (*argon*)? **[30]** Sau, dimpotrivă, așa cum ochiul, mâna, piciorul și orice parte a corpului are fiecare o funcție a sa, trebuie să admitem una și pentru om, în afara acestora? Și care ar putea fi aceasta? A trăi este ceva comun chiar și plantelor, dar noi suntem în căutarea a ceea ce este propriul (*to idion*) [omului]. Trebuie deci să lăsăm la o parte viața ce constă în hrănire și creștere. **[1098a]** Ar urma să o luăm în considerare pe cea senzorială, dar e clar că aceasta este comună și calului, și boului, și oricărui animal. Rămâne deci o anumită viață practică proprie părții [sufletului] înzestrate cu rațiune (*praktike „zoe" tis tou logon echontos*). „Dar aceasta, la rândul ei, comportă o parte care posedă rațiune și gândește, alta care doar se supune rațiunii." După cum aceasta are două accepțiuni[303], vom lua în considerare pe aceea de activitate (*energeia*): căci aceasta este mai proprie. Dacă funcția omului este activitatea sufletului conformă cu rațiunea, sau cel puțin nu lipsită de rațiune (*ergon anthropou psyches energeia kata logon e me aneu logou*), și dacă funcția unui lucru este aceeași ca gen cu cea a unui lucru bun (*spoudaion*), **[10]** așa cum vorbim despre cithared și despre citharedul bun, și la fel în legătură cu orice altceva, atunci când funcției i se adaugă superioritatea conferită de virtute (căci dacă funcția unui cithared este să

[303] Anume accepțiunile de potență (*dynamis*), respectiv de activitate (*energeia*) (*De anima* III. 5, 430a, 10-25) (n. trad.).

cânte la cithară, aceea a unui cithared bun este să o facă în mod reușit (*to eu*)); dacă deci așa stau lucrurile, vom spune că funcția omului este un anumit mod de viață, constând în activitatea sufletului și în acțiunile care sunt raționale (*psyches energeian kai praxeis meta logou*), și că aceea a omului bun este să facă toate acestea în mod reușit și frumos (*eu [...] kai kalos*), căci o exercitare reușită (*eu*) [a funcției] este una conformă cu virtutea [*kata ten areten*] care îi este proprie. Astfel fiind, și binele omului va fi activitatea sufletului conformă cu virtutea (*to anthropinon agathon psyches energeia ginetai kat' areten*), iar dacă virtuțile sunt mai multe, conform cu cea mai bună și desăvârșită (*kata ten aristen kai teleiotaten*). Și aceasta de-a lungul unei întregi vieți (*bios teleios*); pentru că, după cum cu o rândunică nu se face primăvară, nici o singură zi sau un scurt răstimp nu fac pe nimeni **[20]** binecuvântat și fericit (*makarion kai eudaimona*).

Așadar, să luăm în considerare această expunere sumară a binelui, căci mai întâi trebuie schițat [subiectul discuției], iar mai apoi să fie completat. Se pare că, dacă expunerea sumară a fost bună (*kalos*), atunci ea poate fi continuată și articulată de oricine, iar timpul este un bun descoperitor sau un bun ajutor. Și astfel s-a născut și progresul artelor, căci oricine poate adăuga ceea ce lipsește. Dar trebuie să ne amintim și ceea ce a fost spus mai sus, și să nu căutăm aceeași precizie în toate, ci în fiecare conform cu obiectul cercetării și cu metoda proprie acesteia. Astfel, tâmplarul și geometrul cercetează în mod diferit unghiul drept: primul, în măsura în care aceasta e utilă funcției sale (*pros to ergon*); al doilea vrea să știe ce este [*ti estin*] sau cum este (*poion ti*) el, deoarece acesta contemplă adevărul. Și în toate celelalte trebuie făcut la fel, nelăsând lucrurile secundare să domine funcția. Nici nu trebuie să ne întrebăm la fel cu privire la cauze în toate cazurile, ci în unele este suficient să fie înfățișat în mod adecvat „că"-ul (*to hoti*); **[1098b]** căci așa procedăm în cazul principiilor, „că"-ul fiind început și principiu. Iar la unele principii se ajunge prin inducție (*epagoge*), la altele prin simțuri, la altele prin vreo deprindere (*etḥismo tini*), și

la altele prin altceva. Trebuie să încercăm să-l urmărim pe fiecare conform naturii lui și să avem grijă să le delimităm corect, căci ele au mare importanță în privința consecințelor. Căci principiul este mai valoros decât jumătatea întregului și multe dintre cele examinate se clarifică prin el. **[10]**

[Traducerea a fost făcută după *Aristotelis Ethica nicomachea*, text editat de Fr. Susemihl (Teubner, Leipzig, 1912, ed. a III-a).]

BIBLIOGRAFIE

Nu am căutat să oferim o bibliografie exhaustivă, pentru că, prin natura sa, o astfel de întreprindere nu poate fi încheiată. Rolul listei prezentate în continuare este doar acela de a constitui un punct de plecare pentru cei interesați de etica lui Aristotel. În prezent, cea mai mare bibliografie dedicată acestui segment al gândirii aristotelice numără peste 8 000 de intrări (v. *Aristotle Bibliography*, editor Richard Ingardia, St. John's University, USA, http: // www.AristotleBibliography.com).

Menționăm că 95% din referințele noastre au fost verificate direct la sursă; restul de 5 procente provin din trimiteri pe care le-am putut identifica în alte lucrări și la care nu am avut acces deocamdată. Multe dintre lucrările de bază pentru studierea eticii aristotelice se află în biblioteca Facultății de Filozofie a Universității din București.

Bibliografia a fost organizată după cum urmează:

I. A. Scrierile aristotelice de filozofie morală
   1. Etica nicomahică
   2. Etica eudemică
   3. Magna moralia
   4. Despre virtuți și vicii

I. B. Alte scrieri aristotelice relevante

II. Comentarii la *Etica nicomahică*

III. Antologii

IV. Monografii, articole
   1. Despre etica aristotelică în genere
   2. Metoda eticii
   3. Argumentul funcției (*ergon*)

Bibliografia a fost realizată de Cristian Ducu.

4. Despre virtuți
   4.1. Despre virtuți în genere
   4.2. Virtuțile etice
   4.3. Problema mediei (*mesotes*)
   4.4. Dreptatea (*dikaiosyne*)
5. Acțiune voluntară și responsabilitate
6. Stăpânirea și nestăpânirea de sine (*enkrateia* și *akrasia*)
7. Despre prietenie (*philia*)
8. Despre plăcere (*hedone*)
9. Despre fericire (*eudaimonia și makarios*)

Referințele la articolele apărute în volume au fost întocmite urmând standardul MLA, *i.e.*, indicând numele coordonatorului volumului, anul între paranteze drepte și paginile (*e.g.*, „în Heinaman [1995] pp. 99-120").

I. A. Scrierile aristotelice de filozofie morală

1. ETICA NICOMAHICĂ

Ediții în limba greacă:

Aristotelis — *Ethica nicomachea*; Ed. I. Bekker, în Aristotelis — *Opera*; Akademie Verlag, Berlin, 1831.

Aristotelis — *Ethica Nicomachea*; Ed. Fr. Susemihl, Teubner, Leipzig, 1880 (1912[III]: O. Apelt, Leipzig).

Aristotelis — *Ethica Nicomachea*; Ed. G. Ramsauer, Teubner, Leipzig, 1878.

Aristotelis — *Ethica Nicomachea*; Ed. I. Bywater, Clarendon Press, Oxford, 1894 (retip. 1962).

Traduceri în limba engleză:

Aristotle — *Nicomachean Ethics*; Tr. Martin Ostwald, Library of Liberal Arts, Indianapolis, 1962.

Aristotle — *Nicomachean Ethics*; Tr. W.D. Ross, reviz. J.O. Urmson; în Aristotle — *The Complete Works*; Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1985[II] (Revised Oxford Translation), vol. 2, pp. 1729-1867. Reviz. J.K. Akrill & J.O. Urmson, Oxford University Press, Oxford, 1990 (1986[I]).

Aristotle — *Nicomachean Ethics*; Tr. Christopher Rowe, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Aristotle — *Nicomachean Ethics VIII and IX*; Tr. Michael Pakaluk, Clarendon Press, Oxford, 1999.

Aristotle — *Nicomachean Ethics*; Tr. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1994 (1926[I]).

Aristotle — *Nicomachean Ethics*; Tr. Roger Crisp, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Aristotle — *Nicomachean Ethics*; Tr. Terence Irwin, Hackett, Indianapolis, 1985.

Aristotle — *The Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics*; Tr. J.A. K. Thomson, Penguin Books, Londra, 1976.

Traduceri în limba franceză:

Aristote — *Éthique à Nicomaque*; Tr. J. Voilquin, Paris, 1940.

Aristote — *Éthique à Nicomaque*; Tr. J. Tricot, J. Vrin, Paris, 1959 (1972[III]).

Traduceri în limba italiană:

Aristotele — *Etica Nicomachea*; Tr. Armando Plebe, Laterza, Roma-Bari, 1957.

Aristotele — *Etica Nicomachea*; Tr. Marcello Zanatta, Milano, 1986, 2 vol.

Aristotele — *Etica nicomachea*; Tr. Claudio Mazzarelli, Rusconi, Milano, 1993.

Aristotele — *Etica Nicomachea*; Tr. Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari, 2001 (1999[I]).

Traduceri în limba română:

Aristoteles — *Etica nicomahică*; Tr. Traian Brăileanu, Casa Școalelor, București, 1944.

Aristotel — *Etica nicomahică*; Tr. Stella Petecel, Edit. Științifică și Enciclopedică, București, 1988 (1998[II]: Edit. IRI, București).

2. ETICA EUDEMICĂ

Ediții în limba greacă:

Aristotelis — *Ethica Eudemia. De virtutibus et viciis*; Ed. Fr. Susemihl, Teubner, Leipzig, 1883 (retip. Hakkert, Amsterdam, 1967).

Aristotelis — *Ethica Eudemia*; Ed. R.R. Mingay & J.M. Walzer, Oxford University Press, London, 1991.

Traduceri în limba engleză:

Aristotle — *Eudemian Ethics, Books I, II, and VIII*; Tr. Michael Woods, Clarendon Press, Oxford, 1992 (1982[I]).

Aristotle — *The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics. On Virtues and Vices*; Tr. H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.), 1952 (reviz.).

Aristotle — *Eudemian Ethics*; Tr. J. Solomon, în Aristotle — *The Complete Works*; Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1985[II] (Revised Oxford Translation), vol. 2, pp. 1922-1981.

Traduceri în limba franceză:

Aristote — *Éthique à Eudème. Des vertus et des vices*; Tr. Émile Lavielle, Pockett, Paris, 1999.

Aristote — *Éthique à Eudème*; Tr. Vianney Décarie, J. Vrin, Paris, 1991 (1978).

Traduceri în limba italiană:

Aristotele — *Etica Eudemia*; Tr. Pierluigi Donini, Laterza, Roma-Bari, 1999.

Aristotele — *Grande Etica. Etica Eudemia*; Tr. Armando Plebe, Laterza, Roma-Bari, 1957 (1979[II]).

3. MAGNA MORALIA

Ediții în limba greacă:

Aristotelis — *Magna Moralia*; Ed. F. Susemihl, Teubner, Leipzig, 1883.

Aristotelis — *Magna Moralia*; Ed. I. Bekker, în Aristotelis — *Opera*; Akademie Verlag, Berlin, 1831.

Traduceri în limba engleză:

Aristotle — *Magna Moralia*; Tr. St.G. Stock, în Aristotle — *The Complete Works*; Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1985[II] (Revised Oxford Translation), vol. 2, pp. 1868-1921.

Aristotle — *Magna Moralia*; Tr. G.C. Armstrong, Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.), 1935.

Traduceri în limba franceză:

Aristote — *Les Grands Livres d'Éthique (La Grande Morale)*; Tr. Catherine Dalimier, Arléa, Paris, 1995.

Aristote — *Grande Morale*; Tr. A. Wartelle, în „Revue de l'Institut Catholique de Paris", vol. 23, 1987, pp. 3-90.

Traduceri în italiană:

Aristotele — *Grande Etica. Etica Eudemia*; Tr. Armando Plebe, Laterza, Roma-Bari, 1957 (1979[II]).

4. DESPRE VIRTUȚI ȘI VICII

Ediții în limba greacă:

Aristotelis — *Ethica Eudemia. De virtutibus et viciis*; Ed. Fr. Susemihl, Teubner, Leipzig, 1883.

Traduceri în limba engleză:

Aristotle — *The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics. On Virtues and Vices*; Tr. H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.), 1952 (reviz.).

Aristotle — *On Virtues and Vices*; Tr. J. Solomon, în Aristotle — *The Complete Works*; Ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1985[II] (Revised Oxford Translation), vol. 2, pp. 1982-1985.

Traduceri în limba franceză:

Aristote — *Éthique à Eudème. Des vertus et des vices*; Tr. Émile Lavielle, Pockett, Paris, 1999.

I. B. Alte scrieri aristotelice relevante (în limba română)

Aristotel — *De Anima*; Tr. N.I. Ștefănescu, în Aristotel — *De Anima. Parva naturalia*; Ed. Gh. Vlăduțescu, Edit. Științifică, București, 1996, pp. 7-162.

Aristotel — *Politica*; Tr. Alexander Baumgarten, Edit. IRI, București, 2001.

Aristotel — *Politica*; Tr. Raluca Grigoriu, Edit. Paideia, București, 2001.

Aristotel — *Protrepticul*; Tr. Bogdan Mincă & Cătălin Partenie, Edit. Humanitas, București, 2005.

Aristotel — *Retorica*; Tr. Maria-Cristina Andrieș, Edit. IRI, București, 2004.

Vasile Muscă & Alexander Baumgarten — *Filosofia politică a lui Aristotel*; Tr. Alexander Baumgarten & Cristina Andrieș, Edit. Polirom, Iași, 2002.[304]

II. Comentarii la *Etica nicomahică*

AQUINAS, St.Thomas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Dumbox Books, Notre Dame, Indiana, 1993.

BARNES, Jonathan — *The Ethics of Aristotle*; Penguin Books, 1976.

BOSTOCK, David — *Aristotle's Ethics*; Oxford University Press, London, 2000.

BROADIE, Sarah — *Ethics with Aristotle*; Oxford University Press, London, 1991.

---

[304] Acest volum conține fragmente din „Etica nicomahică", „Politica", „Retorica", însă și din comentariul lui Thoma de Aquino la „Politica", „Sententia libri Politicorum".

CAJANI, Lucia — *Lettura dell'„Etica nicomachea" di Aristotele*; UTET, Torino, 1998.

ETEROVITCH, F. — *Aristotle's „Nicomachean Ethics": Commentary and Analysis*; University Press of America, Washington D.C., 1980.

GAUTHIER, René-Antoine & Jean-Yves JOLIF — *Aristote: L'Éthique à Nicomaque*; Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1958-1959 (1970^{II}).

GOBRY, I. — *La Philosophie pratique d'Aristote*; Presses Universitaire de Lyon, Lyon, 1995.

HARDIE, W.F.R. — *Aristotle's Ethical Theory*; Clarendon Press, Oxford, 1980^{II}.

HUGHES, G. — *Aristotle on Ethics*; Routledge, Oxford, 2001.

IRWIN, T. — *Aristotle's First Principles*, Clarendon, 1988.

JOACHIM, H.H. — *Aristotle: Nicomachean Ethics*; Clarendon Press, Oxford, 1951.

KENNY, Anthony — *The Aristotelian Ethics*; Clarendon Press, Oxford, 1978.

REEVE, C. D. C. — *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon, 1992.

SPARSHOTT, F. — *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the „Nicomachean Ethics"*; University of Toronto Press, Toronto, 1996.

STEWART, J.A. — *Notes on the „Nicomachean Ethics"*; Clarendon Press, Oxford, 1892, 2 vol.

SULLIVAN, R.J. — *Morality and the Good Life. A Commentary on Aristotle's „Nicomachean Ethics"*; Memphis State University Press, Memphis, 1977.

URMSON, J.O. — *Aristotle's Ethics*; Blackwell, Oxford, 1994^{II}.

VICOL IONESCU, Constantin — *La Filozofia moral de Aristoteles en sus etapas evolutivas*; Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Istituto de Filozofia „Luis Vives", Madrid, 1973, 2 vol.[305]

WILSON, J.C. — *On the Structure of Book Seven of the „Nicomachean Ethics"*; Oxford University Press, Oxford, 1912.

[305] Chiar dacă a apărut în limba spaniolă, aceasta este prima lucrare a unui român care se apleacă asupra eticii aristotelice.

III. Antologii

*** *Schriften zur aristotelischen Ethik. Herausgegeben von Christian Mueller-Goldingen*; Olms Studien Verlag, Hildesheim, 1988.

ALBERTI, Antonina (ed.) — *Studi sull'Etica di Aristotele*; Bibliopolis, Napoli, 1990.

BAMBROUGH, R. (ed.) — *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge, 1965.

BARNES, Jonathan & M. Schofield & Richard Sorabji (ed.) — *Articles on Aristotle*; Duckworth, London, 1977, 2 vol.

BARNES, Jonathan (ed.) — *The Cambridge Companion to Aristotle*; Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

BARTLETT, Robert C. & Susan D. Collins (ed.) — *Action and Contemplation. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*; State University of New York, Albany, 1999.

ENGSTROM, Stephen & Jennifer Whiting (ed.) — *Aristotle, Kant, and the Stoic. Rethinking Happiness and Duty*; Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

GERSON, Lloyd P. (ed.) — *Aristotle. Critical Assessments*; Routledge, London-New York, 1999, 4 vol. (vol. 1: „Logic and Metaphysics"; vol. 2: „Physics, Cosmology and Biology"; vol. 3: „Psychology and Ethics"; vol. 4: „Politics, Rhetoric and Aesthetics").[306]

HEINAMAN, R. (ed.) — *Aristotle and Moral Realism*; University College Press, London, 1995.

HÖFFE, Otfried (ed.) — *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*; Akademie Verlag, Berlin, 1995.

KEYT, D. & F.D. Miller (ed.) — *A Companion to Aristotle's „Politics"*; Blackwell, Oxford, 1991.

MONTEFIORE, A. MUREȘAN, V. — *Filosofia morală britanică*, Editura Alternative, București, 1998.

MORAVCSIK, J.M.E. (ed.) — *Aristotle. A Collection of Critical Essays*; Doubleday Anchor Books, New York, 1967.

[306] Unele studii interesante pentru etica aristotelică se găsesc nu doar în volumul al III-lea.

O'MEARA, D.J. (ed.) — *Studies in Aristotle*; Catholic University of America Press, Washington D.C., 1981.
ROMEYER DHERBEY, Gilbert & Gwenaëlle Aubry (eds.) — *L'Excellence de la vie. Sur „l'Éthique à Nicomaque" et „l'Éthique à Eudème"*; J. Vrin, Paris, 2002.
RORTY, Amélie Oksenberg (ed.) — *Essays on Aristotle's Ethics*; University of California Press, Berkeley, 1980.
SCHOFIELD, M. & G. Striker (ed.) — *The Norms of Nature*; Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
SHERMAN, Nancy (ed.) — *Aristotle's Ethics. Critical Essays*; Rowman & Littlefield Pub., Lanham, 1999.
WALSH, James J. & Henry L. Shapiro (ed.) — *Aristotle's Ethics: Issues and Interpretations*; Wadsworth, Belmont, 1967.

IV. Monografii, articole

1. *Despre etica aristotelică în genere*

ADKINS, A.W.H. — *The Connection between Aristotle's Ethics and Politics*; în „Political Theory", vol. 12, 1984, nr. 1, pp. 29-49.
ALLAN, D.J. — *Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles*; în „Actes du XI[e] Congrès Internationale de Philosophie", vol. 12, 1953, pp. 120-127.
ANNAS, Julia — *The Hellenistic Version of Aristotle's Ethics*; în „Monist", vol. 73, 1990, pp. 80-96.
ANNAS, Julia — *The Morality of Happiness*; Oxford University Press, New York, 1993.
CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore, 1944.
COOPER, J.M. — *Reason and Human Good in Aristotle*; Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1975.
COOPER, J.M. — *The „Magna Moralia" and Aristotle's Moral Philosophy*; în „American Journal of Philology", vol. 94, 1973, pp. 327-349.

DEMOS, Raphael — *Some Remarks on Aristotle's Doctrine of Practical Reason*; in „Philosophy and Phenomenological Research", vol. 22, 1961, nr. 2, pp. 153-162.

ENGBERG-PEDERSEN, T. — *Aristotle's Theory of Moral Insight*; Clarendon Press, Oxford, 1983.

GARVER, Eugene — *Aristotle's Genealogy of Morals*; în „Philosophy and Phenomenological Research", vol. 44, 1984, nr. 4, pp. 471-492.

GOMEZ-MULLER, A. — *Chemins d'Aristote*, Felin, Paris, 1991.

IRWIN, T.H. — *Aristotle's Conception of Morality*; în „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy", vol. 1, 1985, pp. 115-143.

KENNY, Anthony — *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the „Eudemian" and „Nicomachean Ethics" of Aristotle*; Clarendon Press, Oxford, 1978.

OLMSTED, E. Harris — *The 'Moral Sense' Aspect of Aristotle's Ethical Theory*; în „American Journal of Philology", vol. 69, 1948, nr. 1, pp. 42-61.

PETERSON, Sandra — *'Horos' (Limit) in Aristotle's „Nicomachean Ethics"*; în „Phronesis", vol. 33, 1988, nr. 3, pp. 233-250.

ROCHE, Timothy D. — *In Defense of an Alternative View of the Foundation of Aristotle's Moral Theory*; în „Phronesis", vol. 37, 1992, nr. 1, pp. 46-84.

WOODS, Michael — *Intuition and Perception in Aristotle's Ethics*; în „Oxford Studies in Ancient Philosophy", vol. 4, 1986, pp. 145-166.

2. *Metoda eticii*

ALLAN, D.J. — *Quasi-Mathematical Method in the „Eudemian Ethics"*; în „Aristotle et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum"; Louvain-Paris, 1960, pp. 303-318.

ANAGNOSTOPOULOS, Georgios — *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*; University of California Press, Berkeley, 1994.

ANSCOMBE, G.E.M. — *Thought and Action in Aristotle: What Is „Practical Truth"?*; în Bambrough, R. (ed.) — *New Essays on Plato and Aristotle*; Routledge & Kegan Paul, Londra, 1965, pp. 143-158.

BARNES, Jonathan — *Aristotle and the Methods of Ethics*; în „Revue Internationale de Philosophie", vol. 34, 1980, pp. 490-511.

BERTI, Enrico — *Il metodo della filozofia pratica secondo Aristotele*; în Alberti [1990] pp. 23-63.

BROADIE, Sarah — *Interpreting Aristole's Directions*; în Gentzler, Jyl (ed.) — *Method in Ancient Philosophy*; Clarendon Press, Oxford, 2001[II], pp. 291-306.

CHASDOLLAR, Stanford — *Aristotle's Politics of Morals*; în „Journal of History of Philosophy", vol. 11, 1973, nr. 2, pp. 145-160.

COOPER, John M. — *Ethical-Political Theory in Aristotle's Rhetoric*; în Furley, D.J. & A. Nehamas (ed.) — *Aristotle's „Rhetoric": Philosophical Essays*; Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 192-210.

COOPER, John M. — *Some Remarks on Aristotle's Moral Psychology*; în „Southern Journal of Philosophy", supl., 1988, pp. 25-42.

HALLIWELL, S. — *Popular Morality, Philosophical Ethics and the „Rhetoric"*; în Furley, D.J. & A. Nehamas (ed.) — *Aristotle's „Rhetoric": Philosophical Essays*; Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 211-230.

IRWIN, Terence H. — *Aristotle's Methods of Ethics*; în O'Meara [1981] pp. 193-223.

IRWIN, Terence H. — *First Principles in Aristotle's Ethics*; în „Midwest Studies in Philosophy", vol. 3, 1978, pp. 252-272.

JEAGER, Werner — *Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in His Ethics*; în „Journal of Hellenic Studies", vol. 77, 1957, Nr. 1, pp. 54-61.

KENNY, Anthony — *Practical Inferences*; în „Analysis", vol. 26, 1965-1966, pp. 65-75.
KENNY, Anthony — *The Practical Syllogism and Incontinence*; în „Phronesis", vol. 11, 1966, pp.163-184.
KLEIN, S. — *An Analysis and Defence of Aristotle's Method in EN I and X*; în „Ancient Philosophy", vol. 8, 1988, pp. 63-72.
KRAUT, Richard — *Aristotle on Method and Moral Education*; în Gentzler, Jyl (ed.) — *Method in Ancient Philosophy*; Clarendon Press, Oxford, 2001[II], pp. 271-390.
LESZL, Walter — *Alcune specificità del sapere pratico in Aristotele*; în Alberti [1990] pp. 65-118.
LOVIBOND, Sabina — *Aristotelian Ethics and the „Enlargement of Thought"*; în Heinaman [1995] pp. 99-120.
MONAN, J.D. — *Moral Knowledge and Its Methodology in Aristotle*; Clarendon Press, Oxford, 1968.
REEVE, C.D.C. — *Dialectic and Philosophy in Aristotle*; în Gentzler, Jyl (ed.) — *Method in Ancient Philosophy*; Clarendon Press, Oxford, 2001[II], pp. 227-252.
REEVE, C.D.C. — *Practices of Reason. Aristotle's „Nicomachean Ethics"*; Clarendon Press, Oxford, 1995.
UPTON, T. — *Aristotle's Moral Epistemology*; în „New Scholasticism", vol. 56, 1982, pp. 169-184.
WOODS, M.J. — *Intution and Perception in Aristotle's Ethics*; în „Oxford Studies in Ancient Philosophy", vol. 4, 1986, pp. 145-166.

3. *Argumentul funcției*

ACHTENBERG, Deborah — *The Role of the 'Ergon' Argument in Aristotle's „Nicomachean Ethics"*; in „Ancient Philosophy", vol. IX, 1989, nr. 1, pp. 34-47.
ANAGNOSTOPOULOS, Giorgios — *Aristotle on Function and the Attributive Nature of the Good*; în Deepew [1980].
ARMSTRONG, A. MacC. — *Aristotle's Conception of Human Good*; în „Philosophical Quarterly", vol. 8, 1958, nr. 32, pp. 256-260.

CLARK, Stephen — *The Use of 'Man's Function' in Aristotle*; în „Ethics", vol. 82, 1972, nr. 4, pp. 269-283.

GLASSEN, P. — *A Fallacy in Aristotle's Argument about the Good*; în „Philosophical Quarterly", vol. 7, 1957, nr. 29, pp. 319-322.

GOMEZ-LOBO, Alfonso — *A New Look at the Ergon Argument in the „Nicomachean Ethics"*; în „Proceedings of the Society for Ancient Greek Philosophy", 1988.

GOMEZ-LOBO, Alfonso — *The Ergon Inference*; în „Phronesis", vol. 34, 1989, nr. 2, pp. 170-184.

HARDIE, W.F.R. — *Aristotle on the Best Life for a Man*; în „Philosophy", vol. 54, 1979, pp. 35-50.

HESTER, Marcus — *Aristotle on the Function of Man in Relation to Eudaimonia*; în „History of Philosophy Quarterly", vol. 14, 1991, nr. 3.

KORSGAARD, Christine — *Aristotle on Function and Virtue*; în „History of Philosophy Quarterly", vol. 3, 1986, pp. 259-279.

KRAUT, Richard — *The Peculiar Function of Human Beings*; în „Canadian Journal of Philosophy", vol. 9, 1979, nr. 3, pp. 467-478.

NUSSBAUM, Martha — *Aristotle on Human Functioning*; în „Political Theory", vol. 20, 1992, pp. 202-246.

ROCHE, Timothy D. — *'Ergon' and 'Eudaimonia' in „Nicomachean Ethics" I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation*; în „Journal of History of Philosophy", vol. 26, 1988, nr. 2, pp. 175-194.

SKORABJI, R. — *Function*, „The Philosophical Quarterly" 14 (57), 1964.

SUITS, B. — *Aristotle on the Function of Man: Fallacies, Heresies and Other Entertainment*; în „Canadian Journal of Philosophy", vol. 4, 1974, pp. 23-40.

THAYER, H.S. — *Plato: The Theory and Language of Function*; în „Philosophical Quarterly", vol. 14, 1964, nr. 57, pp. 303-318.

WHITING, J. — *Aristotle's Function Argument: A Defense*; în „Ancient Philosophy", vol. 8, 1988, pp. 33-48.

4. *Despre virtuți*
4.1. Despre virtuți în genere

ACKRILL, J.L. — *An Aristotelian Argument about Virtue*; în „Paideia", 1978, pp. 133-137.

ANNAS, Julia — *Virtue as the Use of Other Goods*; în Irwin, Terence & Martha C. Nussbaum (ed.) — *Virtue, Love and Form: Essays in Memory of Gregory Vlastos*; Academic Printing, Edmonton, 1994, pp. 53-66.

BROADIE, Sarah — *The Problem of Practical Intellect in Aristotle's Ethics*; în „Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy", vol. 3, 1987, pp. 229-252.

CHATEAU, Y — *La verité pratique. Etique à Nicomaque*, livre VI, Vrin, Paris, 1997.

DESLAURIES, Marguerite — *How to Distinguish Aristotle's Virtues*; în „Phronesis", vol. 47, 2002, nr. 2, pp. 101-126.

FORTENBAUGH, William W. — *Aristotle and the Questionable Mean-Dispositions*; în „Transactions and Proceedings of the American Philological Association", vol. 99, 1968, pp. 203-231.

GALLIGAN, Edward M. — *Irwin on Aristotle*; în „Journal of Philosophy", vol. 72, 1975, nr. 17, pp. 579-580.

GOTTLIEB, Paula — *Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues*; în „Phronesis", vol. 39, 1994, nr. 3, pp. 275-290.

HUTCHINSON, D.S. — *The Virtues of Aristotle*; Routledge & Kegan Paul, Londra, 1986.

IRWIN, Terence H. — *Aristotle on Reason, Desire, and Virtue*; în „Journal of Philosophy", vol. 72, 1975, nr. 17, pp. 567-578.

IRWIN, Terence H. — *Disunity in the Aristotelian Virtues*; în „Oxford Studies in Ancient Philosophy", suppl. 1988, pp. 61-78.

IRWIN, Terence H. — *Virtue, Praise and Success: Stoic Responses to Aristotle*; în „The Monist", vol. 73, 1990, pp. 59-79.

KOSMAN, L.A. — *Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics*; în Rorty [1980] pp. 103-116.

KRAUT, Richard — *Comments on Irwin, „Disunity in the Aristotelian Virtues"*; în „Oxford Studies in Ancient Philosophy", suppl. vol., 1988, pp. 79-86.
McDOWELL, J. — *Virtue and Reason;* în „The Monist", vol. 62, 1979, pp. 331-350.
NATALI, Carlo — *La 'phronêsis' d'Aristote dans la dernière décennie du XX^e siècle*; în Romeyer Dherbey [2002] pp. 179-194.
SHERMAN, Nancy — *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*; Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
SMITH, A.D. — *Character and Intellect in Aristotle's Ethics*; în „Phronesis", vol. 41, 1996, pp. 56-74.
SMOSE, E. — *Le courage chez les grecques d'Homere à Aristote*, Ousia, Paris, 1995.
SORABJI, R. — *Aristotle on the Role of Intellect in Virtue*; în „Proceedings of the Aristotelian Society", vol. 74, 1973-1974, pp. 107-129.

4.2. Virtuțile etice

CHAMBERLAIN, Charles — *The Meaning of Proairesis in Aristotle's Ethics*; în „Transactions of the American Philological Association", vol. 114, 1984, pp. 147-157.
FORTENBAUGH, William W. — *Aristotle's Conception of Moral Virtue and Its Perceptive Role*; în „Transactions and Proceedings of the American Philological Association", vol. 95, 1964, pp. 77-87.
FORTENBAUGH, William W. — *Aristotle's Distinction between Moral Virtue and Practical Wisdom*; în Anton, J.P. & A. Preus (ed.) — *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. IV: „Aristotle's Ethics"; State University of New York Press, Albany, 1991, pp. 97-106.
HURSTHOUSE, R. — *The Virtuous Agent's Reasons*; în Heinaman [1995] pp. 24-33.
HUTCHINSON, D.S. — *The Virtues of Aristotle*; Londra, 1986.
KONTOS, P. — *L'action morale chez Aristote*, PUF, Paris, 2002.

SORABJI, Richard — *Aristotle on the Role of Intellect in Virtue*; în „Proceedings of the Aristotelian Society", n.s., vol. 74, 1973-1974, pp. 107-129 (și în Rorty [1980] pp. 201-220).
TELFER, E. — *The Unity of the Moral Virtues in Aristotle's „Nicomachean Ethics"*; în „Proceedings of the Aristotelian Society", vol. 90, 1989-1990, pp. 35-48.
WILLIAMS, Bernard — *Acting as the Virtuous Person Acts*; în Heinaman [1995] pp. 13-23.

4.3. *Problema mediei (mesotes)*

BROWN, Lesley — *What Is „the Mean Relative to Us" in Aristotle's Ethics?*; în „Phronesis", vol. 42, 1997, nr. 1, pp. 77-93.
CURZER, H.J. — *A Defense of Aristotle's Doctrine that Virtue is a Mean*; în „Ancient Philosophy", vol. 16, 1996, pp. 129-138.
HARDIE, W.F.R. — *Aristotle's Doctrine that Virtue is a „Mean"*; în „Proceedings of the Aristotelian Society", vol. 66, 1965-1966, pp. 93-102 (și în Barnes [1977]).
HURSTHOUSE, R. — *A False Doctrine of the Mean*; în „Proceedings of the Aristotelian Society", vol. 81, 1980-1981, pp. 57-72.
OATES, Whitney J. — *The Doctrine of the Mean*; în „Philosophical Review", vol. 45, 1936, nr. 4, pp. 382-398.
SALKEVER,G. — *Finding the Mean*, Princeton Universitz Press, 1990.
URMSON, J.O. — *Aristotle's Doctrine of the Mean*; în „American Philosophical Quarterly", vol. 10, 1973, pp. 223-230 (și în Rorty [1980] pp. 157-170).

4.4. *Dreptatea (dikaiosyne)*

KEYT, D. — *Aristotle's Theory of Distributive Justice*; în Keyt [1991] pp. 238-278.
MacINTYRE, Alasdair — *Aristotle on Justice*; în MacIntyre, A. — *Whose Justice? Which Rationality?*; University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, pp. 103-123.

MILLER, f, Jr. — *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon, 1995.
O'CONNOR, D. — *Aristotelian Justice as a Personal Virtue*; în „Midwest Studies in Philosophy", vol. 13, 1988, pp. 417-427.
PATTANTYUS, John E. — *Aristotle's Doctrine of Equity*; în „Modern Schoolman", vol. 51, 1974, nr. 3, pp. 213-222.
ROMEYER DHERBEY, Gilbert — *La question du droit naturel („Éthique à Nicomaque" V 10, 1134 b 19 — 1135 a 6)*; în Romeyer Gilber [2002] pp. 125-160.
VERGNIÈRES, S. — *Etique et politique chez Aristote*, PUF, Paris,1995.
WILLIAMS, Bernard — *Justice as a Virtue*; în Rorty [1980] pp. 189-200.

5. *Acțiune voluntară și responsabilitate*

CLARK, Philip — *The Action as Conclusion*; în „Canadian Journal of Philosophy", vol. 31, 2001, nr. 4, pp. 481-506.
CURREN, R. — *The Contribution of EN III.5 to Aristotle's Theory of Responsibility*; în „History of Philosophy Quarterly", vol. 6, 1989, pp. 261-277.
DYER, R.R. — *Aristotle's Categories of Voluntary Torts (EN V.1135b8-25)*; în „Classical Review", n.s., vol. 15, 1965, nr. 3, pp. 250-252.
FURLEY, D.J. — *Aristotle on the Voluntary*; în Barnes [1977] pp. 47-60.
GOURINAT, Jean-Baptiste — *Délibération et choix dans l'éthique aristotélicienne*; în Romeyer Dherbey [2002] pp. 95-124.
HARDIE, W.F.R. — *Willing and Acting*; în „Philosophical Quarterly", vol. 21, 1971, nr. 84, pp. 193-206.
HEINAMAN, Robert — *The „Eudemian Ethics" on Knowledge and Voluntary Action*; în „Phronesis", vol. 31, 1986, nr. 2, pp. 128-147.
IRWIN, Terence H. — *Aristotelian Actions*; în „Phronesis", vol. 31, 1986, nr. 1, pp. 68-89.

IRWIN, Terence H. — *Reason and Responsibility in Aristotle*; în Rorty [1980] pp. 117-155.
KENNY, Anthony — *Aristotle's Theory of the Will*; Duckworth, Londra, 1979.
MEYER, S.S. — *Aristotle on Moral Responsibility*; Blackwell, Londra, 1993.
MILLER, F.D. — *Aristotle on Rationality in Action*; în „Review of Metaphysics", vol. 37, 1984, pp. 499-520.
ROBERTS, J. — *Aristotle on Responsibility for Action and Character*; în „Ancient Philosophy", vol. 9, 1989, nr. 1, pp. 23-36.
SIEGLER, F.A. — *Voluntary and Involuntary*; în „Monist", vol. 52, 1968, pp. 268-287.
WIGGINS, David — *Deliberation and Practical Reason*; în „Proceedings of the Aristotelian Society", n.s., vol. 76, 1975-1976, pp. 29-51 (și în Rorty [1980] pp. 221-240).

6. *Stăpânirea și nestăpânirea de sine (enkrateia și akrasia)*

CHARLTON, W. — *The Weakness of Will*, Clarendon Press, Oxford, 1991.
DAHL, N.O. — *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of Will*; University of Minnesota, Minneapolis, 1984.
DAVIDSON, David — *How is Weakness of the Will Possible?*; în Feinberg, J. (ed.) — *Moral Concepts*; Oxford University Press, Oxford, 1970.
GOSLING, Justin — *Mad, Drunk or Asleep? — Aristotle's Akratic*; în „Phronesis", vol. 38, 1993, nr. 1, pp. 98-104 (și în Gerson [1999] pp. 365-368).
GOULD, Carol S. — *A Puzzle about the Possibility of Aristotelian 'Enkrateia'*; în „Phronesis", vol. 39, 1994, nr. 2, pp. 174-186 (și în Gerson [1999] pp. 369-380).
JOYCE, Richard — *Early Stoicism and Akrasia*; în „Phronesis", vol. 40, 1995, nr. 3, pp. 315-335.
KENNY, Anthony — *The Practical Syllogism and Incontinence*; în „Phronesis", vol. 1, 1966, nr. 1, pp. 163-184.

MELE, A.R. — *Aristotle an 'Akrasia' and Knowledge*; în „Modern Schoolman", vol. 58, 1981, pp. 137-159.
MELE, A.R. — *Irrationality: An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*; Oxford University Press, Oxford, 1987.
MILO, Ronald Dmitri — *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will*; Mouton, Hague, 1966.
ROBINSON, R. — *Aristotle on Akrasia*; în Robinson, R. — *Essays in Greek Philosophy*; Clarendon Press, Oxford, 1969, pp. 139-160 (și în Barnes [1977] II, pp. 79-91).
RORTY, A.O. — *Akrasia and Pleasure: „Nicomachean Ethics" Book 7*; în Rorty [1980] pp. 267-284.
SANTAS, G. — *Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia*; în „Phronesis", vol. 14, 1969, pp. 162-189.
TAYLOR, C.C.W. — *Plato, Hare, and Davidson on 'Akrasia'*; în „Mind", vol. 89, 1980, pp. 499-518.
VERGNIÈRES, Solange — *Akrasie et savoir pratique*; în Romeyer Dherbey [2002] pp. 253-268.
WALSH, J.J. — *Aristotle's Conception of Moral Weakness*; Columbia University Press, New York, 1963.
WALSH, James J. — *Aristotle's Conception of Moral Weakness*; Columbia University Press, New York, 1963.
WIGGINS, David — *Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire*; în „Proceedings of the Aristotelian Society", n.s., vol. 79, 1978-1979, pp. 251-277 (și în Rorty [1980] pp. 241-266).
WOODS, Michael — *Aristotle on 'Akrasia'*; în Alberti [1990] pp. 227-261.

7. *Despre prietenie (philia)*

ADKINS, Arthur W.H. — *'Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle*; în „Classical Quarterly", n.s., vol. 13, 1963, nr. 1, pp. 30-45.
ALBERTI, Antonina — *'Philia' e identità personale in Aristotele*; în Alberti [1990] pp. 263-302.

ALPERN, Kenneth D. — *Aristotle on the Friendship of Utility and Pleasure*; în „Journal of History of Philosophy", vol. 21, 1983, nr. 3, pp. 303-316.

ANNAS, Julia — *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*; în „Mind", n.s., vol. 86, 1977, nr. 344, pp. 532-554.

ANNAS, Julia — *Self-Love in Aristotle*; în „Southern Journal of Philosophy", suppl., 1988, pp. 1-23.

ANNAS, Julia — *Self-Love in Plato and Aristotle*; în „Southern Journal of Philosophy", vol. 27, 1988, pp. 1-18.

BERTI, Enrico — *Amicizia e „focal meaning"*; în Alberti, A. & R. Sharples (ed.) — *Aspasius: the Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*; Walter de Gruyter, Berlin, 1999, pp. 176-190.

BERTI, Enrico — *Le rapport entre les formes d'amitié selon Aristote*; în Romeyer Dherbey [2002] pp. 317-334.

COOPER, John M. — *Aristotle on Friendship*; în Rorty [1980] pp. 301-340.

COOPER, John M. — *Political Animals and Civic Friendship*; în Patzig, Günther (ed.) — *Aristoteles' „Politik"*; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990.

HAMBURGER, M. — *On Friendship*; în Hamburger, M. — *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*; New Haven, 1951, pp. 111-151.

HANUS, Jerome G. — *Friendship in Aristotelian Ethics*; în „Modern Schoolman", vol. 50, 1972-1973, nr. 4, pp. 351-365.

KAHN, C. — *Aristotle on Altruism*; în „Mind", vol. 90, 1981, pp. 20-40.

MADIGAN, A. — *EN IX.8: Beyond Egoism and Altruism?*; în Anton, J.P. & A. Preus (ed.) — *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. IV: „Aristotle's Ethics"; State University of New York Press, Albany, 1991, pp. 223-241.

McKERLIE, Dennis — *Friendship, Self-Love, and Concern for Others in Aristotle's Ethics*; în „Ancient Philosophy", vol. 11, 1991, pp. 85-101.

PRICE, A.W. — *Love and Friendship in Plato and Aristotle*; Clarendon Press, Oxford, 1989.

ROGERS, Kelly — *Aristotle on Loving Another for His Own Sake*; în „Phronesis", vol. 39, 1994, nr. 3, pp. 291-304.
SHERMAN, Nancy — *Aristotle on Friendship and the Shared Life*; în „Philosophy and Phenomenological Research", vol. 47, 1987, nr. 4, pp. 589-613.
SMITH-PANGLE, Lorraine — *Friendship and Self-Love in Aristotle's „Nicomachean Ethics"*; în Bartlett [1999] pp. 171-202.
STERN-GILLET, Suzanne — *Aristotle's Philosophy of Friendship*; State University of New York Press, Albany, 1995.
TELFER, E. — *Friendship*; în „Proceedings of the Aristotelian Society", vol. 71, 1970-1971, pp. 223-241.
TIMMERMANN, Jens — *Why We Cannot Want Our Friends to Be Gods. Some Notes on NE 1159a 5-12*; în „Phronesis", vol. 40, 1995, nr. 2, pp. 209-215.
WALKER, A.D.M. — *Aristotle's Account of Friendship in the „Nicomachean Ethics"*; în „Phronesis", vol. 24, 1979, pp. 180-196.

8. *Despre plăcere (hedone)*

ANNAS, Julia — *Aristotle on Pleasure and Goodness*; în Rorty [1980] pp. 285-299.
BERTI, Enrico — *Il dibattito sul piacere nell'Accademia antica*; în Montoneri, L. (ed.) — *I filozofi greci e il piacere*; Laterza, Roma, 1994, pp. 135-158.
BOSTOCK, D. — *Pleasure and Activity in Aristotle's Ethics*; în „Phronesis", vol. 33, 1988, nr. 2, pp. 251-272.
FESTUGIÈRE, A.J. — *Le Plaisir (Eth. Nic. VII 11-14, X 1-5)*; J. Vrin, Paris, 1936.
GONZALEZ, F.J. — *Aristotle on Pleasure and Perfection*; în „Phronesis", vol. 36, 1991, nr. 1, pp. 141-159.
GOSLING, J.C.B. — *More Aristotelian Pleasures*; în „Proceedings of the Aristotelian Society", vol. 74, 1973-1974, pp. 15-34.
GOSLING, J.C.B. — *Pleasure and Desire: the Case for Hedonism Reviewed*; Oxford University Press, Oxford, 1969.

GOSLING, J.C.B. & C.C.W. Taylor — *The Greeks on Pleasure*; Oxford University Press, Oxford, 1982.

GOTTLIEB, P. — *Aristotle's Measure Doctrine and Pleasure*; în „Archiv für Geschichte der Philosophie", vol. 75, 1993, pp. 31-46.

HOMIAK, Marcia L. — *The Pleasure of Virtue in Aristotle's Moral Theory*; în „Pacific Philosophical Quarterly", vol. 66, 1985, nr. 1-2, pp. 93-110.

OWEN, G.E.L. — *Aristotelian Pleasures*; în Nussbaum, Martha (ed.) — *Logic, Science, and Dialectic*; Cornell University Press, Ithaca, pp. 334-346.

RICKEN, Friedo — *Wert und Wesen der Lust (VII 12-15 und X 1-5)*; în Höffe [1995] pp. 205-228.

RORTY, A.O. — *Akrasia and Pleasure: „Nicomachean Ethics" Book 7*; în Rorty [1980] pp. 267-284.

RORTY, A.O. — *The Place of Pleasure in Aristotle's Ethics*; în „Mind", vol. 83, 1974, pp. 481-493.

ROWE, Christopher — *The Good for Man in Aristotle's „Ethics" and „Politics"*; în Alberti [1990] pp. 193-226.

RYLE, Gilbert — *Pleasure*; în Ryle, G. — *Dilemmas*; Cambridge University Press, Cambridge, 1954.

TESSITORE, Aristide — *A Political Reading of Aristotle's Treatment of Pleasure in the „Nicomachean Ethics"*; în „Political Theory", vol. 17, 1989, nr. 2, pp. 247-265.

URMSON, J.O. — *Aristotle on Pleasure*; în Moravscik [1967] pp. 323-333.

VAN RIEL, Gerd — *Does a Perfect Activity Necessarily Yield Pleasure? An Evaluation of the Relation between Pleasure and Activity in Aristotle, „Nicomachean Ethics" VII and X*; în „International Journal of Philosophical Studies", vol. 7, 1999, nr. 2, pp. 211-224.

VIANO, Cristina — *Passions, désirs et plaisirs de rivalités chez Aristote*; în Romeyer Dherbey [2002] pp. 237-252.

WEBB, Ph. — *The Relative Dating of the Accounts of Pleasure in Aristotle's Ethics*; în „Phronesis", vol. 22, 1977, pp. 235-262.

WEISS, Roslyn — *Aristotle's Criticism of Eudoxan Hedonism*; în „Classical Philology", vol. 74, 1979, nr. 3, pp. 214-221.
WIELENBERG, Erik — *Pleasure as a Sign of Moral Virtue in the „Nicomachean Ethics"*; în „Journal of Value Inquiry", vol. 34, 2000, pp. 439-449.
ZAGDOUN, Mary-Anne — *Plaisir et plaisir esthétique chez Aristote*; în Romeyer Dherbey [2002] pp. 353-372.

9. Despre fericire (eudaimonia și makarios)

ACKRILL, J.L. — *Aristotle on 'Eudaimonia'*; în „Proceedings of the British Academy", vol. 60, 1974, pp. 339-359 (și în Rorty [1980] pp. 15-33).
ACKRILL, J.L. — *Aristotle on „Good" and the „Categories"*; în Stern, S.M. & A. Hourani & V. Brown (ed.) — *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*; Cassirer, Oxford, pp. 17-25 (și în Barnes [1977]).
ANNAS, Julia — *Aristotle on Virtue and Happiness*; în „University of Drayton Review", vol. 19, 1988-1989, pp. 7-22.
ARMSTRONG, A. MacC. — *Aristotle's Conception of Human Good*; în „Philosophical Quarterly", vol. 8, 1958, nr. 32, pp. 259-260.
AUSTIN, J.L. — *'Agathon' and 'Eudaimonia' in the Ethics of Aristotle*; în Moravcsik [1967] pp. 261-296.
CHARLES, David — *Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation, I*; în „Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society", vol. 73, 1999, nr. 1, pp. 205-233.
COOPER, John M. — *Aristotle on the Goods of Fortune*; în „Philosophical Review", vol. 94, 1985, nr. 1, pp. 173-196.
COOPER, John M. — *Contemplation and Happiness: A Reconsideration*; în „Synthese", vol. 72, 1987, pp. 187-216.
COOPER, John M. — *Reason and Human Good in Aristotle*; Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
CRISP, R. — *Aristotle's Inclusivism*; în „Oxford Studies in Ancient Philosophy", vol. 12, 1994, pp. 111-136.
CRISP, R. — *White on Aristotelian Happiness*; în „Oxford Studies in Ancient Philosophy", vol. 10, 1992, pp. 233-240.

CURZER, H.J. — *The Supremely Happy Life in Aristotle's „Nicomachean Ethics"*; în „Apeiron", vol. 24, 1991, nr. 1, pp. 47-69.

DE VOGEL, C. — *Aristotele e l'ideale della vita contemplativa*; în „Giornale di Metafisica", vol. 16, 1961, pp. 450-466.

DEFOURNY, P. — *Contemplation in Aristotle's Ethics*; în Barnes [1977] pp. 104-112.

DEVEREUX, D.T. — *Aristotle on the Essence of Happiness*; în O'Meara [1981] pp. 247-260.

DZBIKOWSKI, J.C. — *Is Aristotelian 'Eudaimonia' Happiness?*; în „Dialogue", vol. 20, 1981, pp. 185-200.

GLASSEN, P. — *A Fallacy in Aristotle's Argument about the Good*; în „Philosophical Quarterly", vol. 7, 1957, pp. 319-322.

GOOCH, Paul W. — *Aristotle and the Happy Dead*; în „Classical Philology", vol. 78, 1983, nr. 2, pp. 112-116.

HARDIE, W.F.R. — *Aristotle on the Best Life for a Man*; în „Mind", vol. 90, 1981, pp. 35-50.

HARDIE, W.F.R. — *The Final Good in Aristotle's Ethics*; în „Philosophy", vol. 39, 1964, pp. 323-340 (și în Moravcsik [1967]).

HEINAMAN, Robert — *'Eudaimonia' and Self-Sufficiency in the „Nicomachean Ethics"*; în „Phronesis", vol. 33, 1988, nr. 1, pp. 31-53.

HEINAMAN, Robert — *Rationality, 'Eudaimonia' and 'Kakodaimonia' in Aristotle*; în „Phronesis", vol. 38, 1993, nr. 1, pp. 31-56.

IOPPOLO, Anna Maria — *Virtue and Happiness in the First Book of the „Nicomachean Ethics"*; în Alberti [1990] pp. 119-148.

IRWIN, Terence H. — *Permanent Happiness: Aristotle and Solon*; în „Oxford Studies in Ancient Philosophy", vol. 3, 1985, pp. 89-124.

IRWIN, Terence H. — *Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness*; în Schofield [1986].

KELLY, Jack — *Virtue and Pleasure*; în „Mind", vol. 82, 1973, nr. 327, pp. 401-408.

KENNY, Anthony — *Aristotle on the Perfect Life*; Clarendon Press, Oxford, 1992.

KENNY, Anthony — *Happiness in the „Aristotelian Ethics"*; în Kenny, Anthony — *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the „Eudemian" and „Nicomachean Ethics" of Aristotle*; Clarendon Press, Oxford, 1978.

KENNY, Anthony — *Happiness*; în „Proceedings of the Aristotelian Society", vol. 66, 1965-1966, pp. 93-102.

KENNY, Anthony — *The Nicomachean Conception of Happiness*; în Kenny, Anthony — *Essays on the Aristotelian Tradition*; Clarendon Press, Oxford, 2001, pp. 17-31.

KEYT, D. — *Intellectualism in Aristotle*; în „Paideia", 1978, pp. 138-157.

KIRWAN, Christopher — *Two Aristotelian Theses about Eudaimonia*; în Alberti [1990] pp. 149-192.

KIRWAN, Christopher — *E de ajuns să fii fericit? Vechii greci despre cum s-ar cuveni să trăim*; Tr. V. Mureșan & I. Grigoraș, Edit. Paideia, București, 2004, pp. 31-72.

KOSMAN, L.A. — *Predicating the Good*; în „Phronesis", vol. 13, 1968, nr. 1, pp. 171-174.

KRAUT, Richard — *Aristotle on Human Good*; Princeton University Press, Princeton, 1989.

KRAUT, Richard — *In Defense of the Grand End*; în „Ethics", vol. 103, 1993, pp. 361-374.

KRAUT, Richard — *Two Conceptions of Happiness*; în „Philosophical Review", vol. 88, 1979, nr. 2, pp. 167-197.

LAWRENCE, Gavin — *Aristotle and the Ideal Life*; în „Philosophical Review", vol. 102, 1993, nr. 1, pp. 1-34.

LAWRENCE, Gavin — *Nonaggregability, Inclusiveness, and the Theory of Focal Value: „Nicomachean Ethics" I.7, 1097b16-20*; în „Phronesis", vol. 42, 1997, nr. 1, pp. 32-76.

McDOWELL, John — *Realism and Eudaimonism in Aristotle's Ethics*; în Heinaman [1995] pp. 201-218.

McDOWELL, John — *The Role of 'Eudaimonia' in Aristotle's Ethics*; în „Proceedings of the African Classical Association", vol. 15, 1980, pp. 1-15 (și în Rorty [1980] pp. 359-376).

MUREȘAN, Valentin — *Conceptul de fericire la Aristotel*; în „Revista de Filozofie", vol. XLI, 1994, nr. 1, pp. 15-24.

NAGEL, Thomas — *Aristotle on 'Eudaimonia'*; în „Phronesis", vol. 17, 1972, nr. 2, pp. 252-259 (și în Rorty [1980] pp. 7-14).

NATALI, C. — *Due modi di trattare le opinioni notevole. La nozione di felicità in Aristotele, „Retorica" I.5*; în „Methesis", vol. 3, 1990, pp. 51-63.

O'CONNOR, David K. — *The Ambitions of Aristotle's Audience and the Activist Ideal of Happiness*; în Bartlett [1999] pp. 107-129.

PRITZL, Kurt — *Aristotle and Happiness after Death: „Nicomachean Ethics" 1.10-11*; în „Classical Philology", vol. 78, 1983, nr. 2, pp. 101-111.

RENEHAN, R. — *Aristotle's Doctrine of the Proper End of Man: Some Observations*; în „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy", vol. 6, 1990, pp. 79-102.

RICHARDSON, Henry S. — *Degrees of Finality and the Highest Good in Aristotle*; în „Journal of History of Philosophy", vol. 30, 1992, nr. 3, pp. 327-352.

RING, Merrill — *Aristotle and the Concept of Happiness*; în Deepew [1980].

SCHANKULA, H.A.S. — *Plato and Aristotle: 'Eudaimonia', 'Hexis' or 'Energeia'?*; în „Classical Philology", vol. 66, 1971, nr. 4, pp. 244-246.

SCOTT, Dominic — *Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation, II: „Primary and Secondary 'Eudaimonia'"*; în „Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society", vol. 73, 1999, nr. 1, pp. 223-242.

SIEGLER, F.A. — *Reason, Happiness and Goodness*; în Walsh [1967] pp. 30-46.

SPAEMANN, R. — *Bonheur et bienveillance: essais sur l'éthique*, PUF, Paris, 1997.

STRICKER, Gisela — *Ataraxia: Happiness as Tranquility*; în „Monist", vol. 73, 1989, pp. 97-110.

TUOZZO, Thomas M. — *Aristotle's Theory of the Good and Its Causal Basis*; în „Phronesis", vol. 40, 1995, nr. 3, pp. 293-314.

WEDIN, Michael V. — *Aristotle on the Good for Man*; în „Mind", vol. 90, 1981, pp. 243-262.
WHITE, M. — *Aristotle's Concept of Theoria*, „Journal of the History of Philosophy", 18 (3), 1980.
WHITE, N.P. — *Good as Goal*; în „Southern Journal of Philosophy", vol. 27, suppl., 1988, pp. 169-193.
WHITE, N.P. — *Goodness and Human Aims*; în O'Meara [1981] pp. 225-246.
WHITE, Nicholas — *Conflicting Parts of Happiness in Aristotle's Ethics*; în „Ethics", vol. 105, 1995, nr. 2, pp. 258-283.
WHITE, S.A. — *Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life?*; în „Oxford Studies in Ancient Philosophy", vol. 8, 1990, pp. 103-143.
WHITING, Jennifer — *Human Nature and Intellectualism in Aristotle*; în „Archiv für Geschichte der Philosophie", vol. 68, 1986, pp. 70-95.
WIGGINS, D. — *Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics: A Reply to John McDowell*; în Heinaman, [1995] pp. 219-231.
WILKES, K.V. — *The Good Man and the Good for Man*; în „Mind", vol. 87, 1980, pp. 553-571 (și în Rorty [1980]).
WILLIAMS, Bernard — *Aristotle on the Good: A Formal Sketch*; în „Philosophical Quarterly", vol. 12, 1962, nr. 49, pp. 289-296.

INDEX

A

a avea mulți și buni prieteni 275.
a se găsi în 61, 62, 63, 278, 279, 280, 281, 282, 287, 288, 289, 291, 302, 312, 323, 346.
a se spune despre 61, 62, 78, 278, 279, 280, 282, 284, 289, 291, 293, 303, 312, 346.
accident 38, 39, 42, 56, 58, 62, 67, 127, 129, 139, 141, 142, 260, 276, 281, 282, 283, 287.
actele virtuoase (morale) sunt acte voluntare *premeditate* 152.
activitate (*energeia*) 23, 25, 52, 55, 56, 57, 60, 61, 64, 66, 67, 70, 71, 72, 76, 110, 155, 169, 175, 176, 177, 222, 238, 267, 268, 269, 271, 288, 290, 298, 299, 302, 311, 317, 329, 332, 333, 334, 335, 369.
acțiune (*praxis*) 30, 51, 53, 55, 64, 72, 75, 174, 176, 177, 221, 222, 238, 369.
adevăr practic 223.
afect (*pathos*) 103, 104, 107, 108, 109, 113, 116, 117, 119, 127, 128, 151, 153, 234, 267, 294.
akratic 122, 124, 126, 138, 181, 250, 255, 257, 258, 259, 261.
alegere deliberată (*prohairesis*) 24, 76, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 137, 164, 169, 176, 192, 201, 205, 226, 227, 228, 230, 234, 239, 240, 242, 250, 260, 349.
aleși (*makarioi*) 301, 316, 318, 321, 330, 374, 395.
Analiticele 32, 36, 37, 119, 217, 218.
analogie medicală 156, 162, 168.
aporia 40, 41, 43, 44, 251, 253, 254, 255, 256, 259, 291, 295.
argumentul autarhiei 79, 80, 301, 303, 304, 305, 306.
argumentul funcției 72, 79, 81, 373, 384.
argumentul scopului ultim 79, 301, 304.
Aristip 47.
arta (*techne*) 24, 51, 105, 113, 119, 214, 216, 221, 225, 226.
autarhie (*autarkia*) 87, 368.

B

bestialitatea 108, 120, 246, 247.
bine (*agathon*) 35, 39, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 60, 61, 62, 64, 65, 68, 82, 92, 107, 125, 138,156, 157, 159, 165, 213, 248, 255, 263, 268, 284, 298, 309, 367, 370, 395.
binele absolut 54.

binele aparent/veritabil 123, 124, 125, 128, 154, 155, 166, 171, 182, 226, 232, 235, 249.
binele cetății 51, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 189, 204, 224.
binele ochiului 51, 66.
binele omului 23, 46, 51, 52, 55, 61, 62, 63, 64, 68, 69, 71, 75, 81, 83, 92, 157, 214, 262, 266, 284, 300, 325.
binele realizabil practic (*prakton agathon*) 53, 55, 367.
binele suprem (*ariston*) 47, 48, 49, 64, 80, 81, 82, 85, 244, 292, 302, 313.
binele uman 51, 66, 298.
binele unui om bun 68.
binele unui om rău 68,
bogăția 49, 77, 80, 156, 272, 273, 288, 290, 295, 297, 312, 367.
boulesis (dorință rațională) 24, 123, 124, 126, 137, 138, 153, 154, 155, 156, 159, 163, 166, 169, 171, 172, 175, 228, 231, 234, 235, 236, 237, 239, 241, 242, 243.
bouleusis (deliberare) 159, 161, 164, 167, 168, 171, 172, 175, 179, 180, 228, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 244.
buna deliberare 125, 163, 164, 181, 223, 224, 226, 229, 231, 232, 233, 243.
bunurile exterioare 21, 25, 263, 264, 265, 273, 274, 277, 299, 307, 308, 313, 315, 319, 322, 339, 341, 342.

C

calitate 98, 101, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 115, 120, 131, 136, 171, 266, 269, 271, 288.
caracter (*ēthos*) 26, 27, 31, 49, 63, 98, 100, 112, 113, 114, 117, 142, 144, 146, 150, 157, 169, 170, 171, 173, 177, 207, 242, 247, 261, 343, 346, 348, 356, 359, 364.
Categorii 61, 62, 107, 109, 112, 279, 280, 282, 291, 314.
cauza finală 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 67, 78, 152, 283.
ce se găsește în fericire 278, 280, 323.
ce se spune despre fericire 278, 280, 291, 293, 346.
ceea ce este realizabil practic (*prakton*) 367, 368.
complet (*teleion*) 48, 50, 65, 80, 82, 84, 85, 188, 190, 193, 298, 299, 301, 303, 305, 306, 311, 314, 325, 329, 333, 335, 342.
condiții necesare ale fericirii 262, 264, 282, 286, 288, 290, 291, 325.
contemplare (*theoria*) 25, 272, 285, 286, 300, 301, 306, 313, 318, 322, 324, 325, 326, 328, 329, 331, 335, 337, 338, 340, 341, 342.
conținutul fericirii 264.
copii reușiți și mulți 273.
copiii 22, 101, 152, 176, 247, 272, 273, 321, 325, 338, 341, 368.
cumpătare 113, 147, 164, 250, 349.
cunoașterea poietică 30, 76.
cunoașterea practică 30, 31, 36, 76, 77, 214,
cunoașterea theoretică 30, 77.
curaj 73, 98, 147, 151, 156, 158, 160, 165, 168, 173, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 186, 191, 308, 360.

D

de la principii 35, 318.
definiția virtuții etice 102, 103, 105, 128, 129, 230.
definiție funcțională 58.
deliberare (*bouleusis*) 161, 164, 172.

demonstrație silogistică 32, 216.
deprindere 100, 101, 111, 112, 113, 143, 148, 172, 216, 252, 370.
desăvârșesc activitățile 271.
desăvârșit (*teleios*) 61, 66, 79, 80, 82, 85, 92, 188, 190, 193, 263, 264, 270, 271, 276, 283, 298, 299, 303, 304, 305, 309, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 322, 324, 325, 328, 329, 335, 342, 367, 368, 370.
Despre suflet 50, 59, 70, 93, 94, 95, 97, 100, 106, 154, 155, 232, 335.
determinații (*diorismoi*) 163, 164, 168, 169, 170, 175, 179, 180, 184, 360.
dialectică 10, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 67, 89, 105, 250, 253, 279, 295, 308.
diaporematic 39, 40, 41, 43, 184, 203, 250, 252, 254, 255, 295, 297.
din ignoranță 139, 140, 141, 142, 149, 152, 202, 255.
dispoziția habituală (*hexis*) 39, 97, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 108, 111, 112, 115, 116, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 136, 137, 138, 158, 176, 185, 198, 201, 203, 206, 214, 215, 216, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 230, 239, 246, 247, 289, 297, 349, 353.
dispoziție (*diathesis*) 107, 110, 111, 122, 115, 122, 309.
dorință (*orexis*) 153, 154, 161, 230, 234, 260, 266.
dorință deliberativă 153, 159, 160, 161, 215, 226, 228, 231, 234, 260.
dorință irațională (*epithymia*) 109, 123, 126, 127, 153, 158, 164, 176, 228, 232, 233, 234, 260.
„dreaptă" prin accident 141.
dreptate (*dikaiosyne*) 187, 190, 193, 388.
dreptatea corectivă 147, 188, 194, 195, 198, 199, 204.
dreptatea distributivă 147, 188, 194, 195, 204, 207.
dreptatea generică 147, 188, 189, 190, 191, 193, 194,

E

echitate (*epeikeia*) 206, 207.
educația morală 44, 133, 143, 144, 146, 149, 151, 173, 341, 347, 351.
en einai (a se găsi în) 61, 106, 278.
energeia 57, 67, 68, 70, 71, 75, 76, 110, 158, 163, 169, 176, 177, 222, 223, 238, 267, 268, 297, 299, 309, 311, 327, 329, 332, 333, 369, 370, 398.
episteme 24, 29, 31, 32, 37, 46, 99, 105, 146, 212, 217, 221, 227, 235, 244, 286, 318, 330, 331, 336, 337, 343.
ethos 26, 113.
etica lui Aristotel 31, 114, 115, 133, 146, 345, 350, 353.
Etica eudemică 19, 22, 44, 139, 166, 262, 278, 289, 290, 309, 325, 345, 376.
etică în formare 33.
eudaimon (fericit) 48, 76, 293, 294, 306,
eudaimonia (fericire) 22, 25, 46, 47, 50, 55, 70, 92, 186, 262, 266, 292, 294, 295, 297, 298, 299, 300, 302, 313, 316, 319, 322, 323, 325, 329, 341, 342, 370, 374.
Eudoxos 16, 47, 266, 268, 297.

F
facultate (*dynamis*) 97, 99, 101, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 115, 116, 119, 120, 128, 176, 369.
faima 22, 273.
feluri aparente de curaj 184.
femeile 273, 287, 321, 341.
fericire (*eudaimonia*) 23, 25, 30, 31, 48, 49, 51, 76, 82, 87, 92, 93, 159, 161, 263, 265, 266, 271, 273, 274, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 297, 298, 301, 305, 308, 311, 313, 314, 316, 321, 338, 339, 340, 368, 369.
fericirea desăvârșită (*eudaimonia teleia*) 306, 314, 316, 322, 324, 331, 342.
fericirea divină, beatifică (*makaria*) 316, 324, 330, 331, 342.
fericirea într-un sens secundar 285, 286, 319, 324, 340, 342.
fericirea umană 21, 31, 47, 224, 293, 322, 330, 337, 338.
filozofia (*philosophia*) 27, 30, 31, 50, 100, 270, 327, 328, 350.
formă tabelară explicită (a virtuților etice) 147.
funcție (*ergon*) 56, 57, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 70, 71, 81, 90, 92, 165, 262, 284, 285, 288, 309, 310, 369, 370, 384.
funcție unică 59.

G
grade ale fericirii intelectuale 331.

H
hedonist 47, 270, 293, 344.
hexis 98, 99, 105, 111, 112, 115, 119, 120, 121, 129, 142, 176, 187, 198, 218, 219, 227, 236, 237, 243, 346, 398.
hexis prohairetike 102, 105, 120, 121, 122, 124, 128, 236.

I
impuls irațional (*thymos*) 153, 184, 228, 236, 239.
inducție (*epagoge*) 16, 40, 41, 70, 124, 131, 133, 219, 252, 296, 370.
intelect intuitiv (*nous*) 24, 154, 214, 215, 220, 221, 225, 227, 331.
interpretarea exclusivistă (a fericirii) 299, 301, 303, 316.
interpretarea ierarhică (a fericirii) 312, 326.
interpretarea inclusivistă (a fericirii) 299, 306, 326, 338.
intuiție practică 183.
involuntar 122, 138, 139, 140, 141, 142, 149, 152, 199, 202, 239, 390.

Î
în ignoranță 122, 140.
înțelepciune practică (*phronesis*) 21, 33, 69, 83, 99, 100, 103, 104, 145, 151, 210, 212, 215, 216, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 230, 232, 233, 235, 242, 247, 261, 306, 307, 309, 340, 341, 357.
înțelepciune speculativă (*sophia*) 24, 37, 99, 214, 216, 220, 221, 307, 308, 327, 328, 331, 336.

K
kata logon 71, 72, 73, 103, 369.
kinesis (mișcare, proces) 67, 163, 169, 176, 177, 222, 223, 267, 268, 297, 298, 309, 332, 333, 334, 335, 336.

L
legalitate 188, 189.
lege 28, 32, 149, 189, 190, 194, 203, 204, 206, 207, 208, 224, 225, 347, 351, 352, 353.
legislator 48, 83, 173, 346, 347, 351, 352, 353, 359, 360.

M
Magna Moralia 19, 91, 308, 373, 376.
makarios (*ales*) 316, 321, 330, 374, 395.
măsură justă (*orthos logos*) 102, 118, 130, 132, 133, 135, 138, 151, 157, 159, 162, 164, 165, 166, 168, 174, 188, 195, 210, 211, 220, 233, 234, 235, 236, 256, 361, 363,
mecanismul motivului moral 169.
media relativă la noi 102, 105, 310.
medie (*meson, mesotes*) 24, 33, 89, 102, 103, 105, 117, 120, 121, 130, 131, 132, 137, 138, 165, 166, 167, 170, 178, 179, 187, 188, 196, 197, 198, 199, 211, 214, 216, 220, 350, 355, 356, 357, 388.
meta logou 72, 73, 75, 103, 370.
metafizica 23, 26, 31, 32, 50, 54, 58, 81, 82, 217, 227, 254, 282, 316, 346.
metoda diaporamatică 39, 40, 41, 43, 184, 203, 250, 251, 252, 254, 255, 266, 295, 315.
metoda Observatorului Ideal 115, 356, 358.
metoda medicinei 35.
mişcare (*kinesis*) 65, 100, 131, 154, 163, 176, 222, 332.

N
natura theoriei 332.
nefericite în sens absolut 321.
nepremeditat 141, 142, 152, 250.
nestăpânirea de sine (*akrasia*) 43, 108, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 244, 246, 247, 255, 260, 265, 390.
niveluri şi tipuri diferite de fericire 314.
norocul 54, 263, 264, 265, 272, 274, 283, 284.
nous 24, 37, 40, 96, 99, 176, 182, 212, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 231, 284, 285, 301, 312, 314, 316, 318, 324, 327, 328, 330, 331, 332, 335, 336, 337, 338, 339, 340.
nous practic 38, 39, 43, 163, 166, 167, 171, 182, 183, 220, 231, 234, 235, 339, 340.

O
obicei (*ethos*) 26, 97, 98, 145, 296, 359.
„ochi sigur" 166, 280, 354.
omul akratic 250, 256, 257, 258, 259, 260.
omul beatific 330.
omul hedonic 322.
omul înţelept (moral, înţeleptul practic, *phronimos*) 44, 102, 103, 120, 121, 135, 136, 138, 145, 149, 151, 155, 180, 181, 182, 186, 222, 243, 261, 321, 324, 349, 350, 353, 356, 357, 359, 361.
onorurile 48, 169, 177, 194, 195, 265, 273, 274, 276, 312, 321.
opinii comune (*endoxa*) 36, 37, 38, 42, 43, 44, 293, 296, 298, 308.
orthos logos (judecată justă, corectă) 104, 113, 132, 157, 175, 186, 210, 211, 212, 215, 237, 348.

P

părți constituente (ale fericirii) 262, 263, 290.
părți constitutive ale scopului 163.
părțile fericirii 283, 283, 289, 290, 291.
Platon 2, 16, 19, 26, 29, 30, 33, 34, 35, 49, 57, 93, 99, 112, 134, 135, 174, 188, 248, 249, 279, 289, 292, 318, 335, 342, 343, 352, 361.
plăcere (*hedone*) 22, 25, 47, 109, 113, 127, 131, 136, 170, 174, 177, 198, 249, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 275, 276, 283, 286, 287, 288, 294, 295, 297, 303, 308, 320, 328, 336, 368, 393.
Politica 27, 31, 77, 86, 89, 232, 308, 340.
potență (*dyanamis*) 68, 71, 73, 93, 94, 107, 110, 176, 340, 369.
premeditat 120, 141, 142, 143, 152, 202, 205, 206, 239, 242, 250, 360.
premisele demonstrative 37.
premisele dialectice 36, 37.
prietenie (*philia*) 147, 275, 276, 277, 289, 391.
principiu (*arche*) 44, 55, 103, 104, 118, 121, 152, 160, 162, 165, 167, 168, 182, 208, 214, 223, 231, 238, 239, 240, 250, 268, 343, 347, 370, 371.
procedura de decizie 209, 353, 354, 356.
procedura de „diviziune" 107.
proces (*kinesis*) 176, 177, 222, 267, 305, 309, 332, 333, 334, 336.
procesul deliberării 162.
prohairesis (alegere deliberată) 24, 51, 76, 104, 105, 113, 120, 122, 126, 141, 143, 152, 153, 154, 158, 159, 160, 161, 164, 166, 169, 172, 173, 175, 176, 223, 227, 228, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 260.
propriul (*idion*) 39, 42, 60, 62, 75, 129, 281, 369.
psihologia morală a EN 94.

R

rațiune 26, 64, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 97, 99, 102, 103, 104, 111, 136, 138, 154, 157, 160, 170, 180, 210, 211, 225, 230, 369.
responsabilitate 111, 389.
Retorica 262, 263, 264, 272, 289.

S

„simț" al binelui 155.
sclavii 273, 287, 321, 338, 341.
scop (*telos*) 53, 54, 57.
scopul cetății e viața bună 86.
scopul esențial 55, 65, 69, 90, 155, 159, 165, 166, 167, 170, 175.
scopul politicii 33, 77, 84, 145.
sensuri majore ale cuvântului *ergon* 67.
silogism demonstrativ 36, 39, 40, 146, 216, 217, 231,
silogism inductiv 36.
silogism practic 167, 169, 222, 231, 234, 236, 242, 243, 244, 252, 257, 258, 259.
silogismul dialectic 36, 39.
simplele cunoștințe nu declanșează acțiunea 154.
sophia 24, 37, 68, 96, 99, 212, 220, 221, 227, 327, 328, 331, 336.
spoudaion 369.
spre principii 35, 36, 40.
stăpânirea de sine (*enkratcia*) 108, 120, 121, 122, 125, 129, 136, 246.
suflet 33, 42, 59, 62, 65, 66, 70, 71, 74, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 101,

106, 107, 109, 113, 116, 117, 176, 213, 225, 233.

Ș

știință (*episteme*) 24, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 46, 79, 83, 99, 130, 146, 214, 216, 217, 221, 235, 243, 286, 330, 331, 343, 351, 359.

T

teleion 79, 80, 188, 298, 300, 303, 304, 305, 314, 323, 324, 325, 337, 338, 342, 368.

temeritate 147, 174, 178, 181, 182, 183.

test moral 349, 354, 359, 361.

theoria 214, 222, 272, 285, 301, 313, 316, 318, 322, 324, 326, 328, 329, 330, 334, 335, 337, 339, 340, 342.

Topica 10, 26, 36, 38, 39, 40, 60, 105, 106, 108, 122, 131, 137, 169, 178, 252, 282, 287.

U

utilitarism 27, 47, 270, 354.

V

viață 50, 271.

viața bună (fericită) 46, 50, 51, 86, 89, 150, 157, 164, 171, 222, 223, 238, 282, 310, 345, 357.

viața contemplativă 74, 301, 306, 315, 322, 324, 325, 326, 329, 337.

viața etică 277, 285, 286, 319, 322, 324, 325, 339.

viața fericită 23, 46, 47, 71, 86, 89, 115, 146, 222, 263, 264, 265, 266, 274, 277, 278, 286, 287, 288, 293, 294, 301, 304, 308, 321, 325, 331, 338, 340, 345, 361.

viața politică 296, 306, 326, 339.

viața publică 30, 191, 193.

viața voluptoasă 47, 315, 320.

virtute (*arete*) 25, 33, 34, 49, 64, 65, 66, 68.

virtutea etică 25, 105, 108, 111, 113, 119, 151, 152, 164, 174, 187, 189, 190, 227, 231, 235, 277, 313.

virtutea naturală 97, 99, 101, 108, 110, 111, 113.

virtuți dianoetice 74, 99, 113, 210, 212, 213, 216, 225, 226.

virtuțile corpului 93, 264, 273, 274, 325.

voluntar (*hekousios*) 24, 104, 120, 122, 123, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 149, 151, 152, 176, 192, 199, 201, 202, 205, 208, 238, 239, 241, 250, 389.

Tehnoredactor
DOINA ELENA PODARU

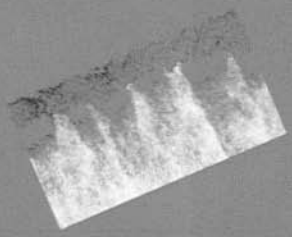
Corector
MARIA NICOLAU

Apărut 2007
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Lucrare executată la „UNIVERSUL" S.A.

„Oferim cititorului prima tentativă românească de comentariu la una dintre lucrările de filozofie morală ce reprezintă temelia culturii europene: *Etica nicomahică* a lui Aristotel. În opinia majorității savanților, ea este cea mai importantă lucrare de etică a filozofului născut la Stagira și e considerată de unii contemporani drept «cel mai influent tratat de filozofie morală scris vreodată» (Terence Irwin). E o lucrare ce a dat substanță eticii medievale și a marcat începutul unui lung șir de opere, grupate în ceea ce astăzi se cheamă «etica virtuții» sau «etica neoaristotelică».“

VALENTIN MUREȘAN



ISBN 978-973-50-1884-9